

HEGEL

CIENCIA DE LA LOGICA

VOLUMEN SEGUNDO

La presente traducción es la primera que se realizó en español de la *Ciencia de la Lógica*. Esta obra es conocida como «Gran Lógica» para distinguirla de la «Pequeña Lógica» o resumen incluido como primera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. A pesar de ser una obra clave, que junto a la *Fenomenología del Espíritu* constituyen las partes más desarrolladas del «sistema de la ciencia» del autor, ha sido menos estudiada que el resumen de la *Enciclopedia*. Hasta el punto de que tanto bastantes seguidores como críticos apenas la han leído.

La nueva lógica con la que Hegel quiere sustituir la tradicional, se plantea el problema procedente de la gnoseología kantiana, cuyo dualismo, de pensamiento y ser, cerraba el tránsito de nuestra conciencia de ser en sí (*noúmeno*). Hegel rechaza ese dualismo y el fantasma de lo incognoscible; el pensamiento es el ser o *noúmeno* verdadero. Sin embargo, debemos conocerlo; lo que no se logra con aceptar empíricamente las determinaciones del pensamiento, ofrecidas por la lógica tradicional, sino con engendrarlas y coordinarlas mediante el movimiento dialéctico del pensamiento mismo. Así como la *Fenomenología* ha mostrado que cada forma de la conciencia, al realizarse, se niega para resurgir más rica en la negación, del mismo modo la *Lógica* debe mostrar el mismo movimiento dialéctico en el sistema, de las categorías del pensamiento puro, cuya cadena, no se desarrolla por deducción analítica, que extrae de los eslabones antecedentes los sucesivos, sino en un proceso sintético creador, engendrado por lo insatisfactorio inherente a cada eslabón. La filosofía no hace otra cosa que seguir al pensamiento en esta dialéctica.

Hay que diferenciar, por lo tanto, radicalmente esta lógica de la lógica formal, tradicional; y en esta diferencia estriba justamente la gran importancia Filosófica de este libro en el sistema de Hegel, y el interés fundamental que presenta su estudio, aun cuando implique

la exigencia de afrontar y superar graves dificultades de lectura e interpretación.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Ciencia de la Lógica Vol. 2

ePub r1.2
Titivillus 02.01.17

Título original: *Wissenschaft der Logik*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1816
Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo
Prólogo de Rodolfo Mondolfo

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



NOTA DEL EDITOR DIGITAL

Paginación: Para facilitar las posibles citas de esta obra clásica se ha incluido la paginación. Para ajustar esta edición digital a la paginación del libro en papel y poder así localizar fácilmente la página de referencia se ha optado por señalar el comienzo de cada página mediante su número entre corchetes y en color gris. Si existe un punto y aparte, la marca está a veces situada al final del párrafo de la página anterior para evitar incluirlo en el comienzo de línea.

Texto de tamaño fijo: Utilizado en tablas de versos para evitar que al aumentar el tamaño de letra del lector el texto salte de página, se corte o se salga de pantalla.

VOLUMEN SEGUNDO

LA LÓGICA OBJETIVA
LIBRO SEGUNDO
LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

La *verdad* del *ser* es la *esencia*. El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en sí y por sí*, no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que *detrás* de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, porque no se halla directamente cerca de la esencia o en ella, sino que empieza por un otro, es decir, por el ser, y tiene que recorrer previamente un camino, esto es, el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en éste. Solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber *se interna*, halla la esencia por vía de esta mediación. El idioma alemán ha conservado la esencia *(Wesen)* en el tiempo pasado *(gewesen)* del verbo ser *(sein)*; en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal.

Si este movimiento está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo elimina y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en nada a la naturaleza propia de él.

Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En éste se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo.

Si por ende en un primer momento lo absoluto fue determinado como *ser*, ahora está determinado como *esencia*. El conocer no puede en general detenerse en la múltiple **[10]** *existencia*, pero tampoco puede detenerse en el *ser*, el *puro ser*; se insinúa de inmediato la reflexión de que este *puro ser*

que es la *negación* de toda cosa finita, presupone un *internarse y* un movimiento, que ha purificado la existencia inmediata hasta llevarla a convertirse en el puro ser. Por consiguiente el ser se determina como esencia, esto es, como un ser tal, que en él está negado todo lo determinado y finito. De esta manera es la unidad simple, *carente de determinación*, de donde lo determinado ha sido eliminado *de manera extrínseca*. Para esta unidad, pues, lo determinado mismo era algo extrínseco, y después de haber sido eliminado de ella, queda todavía frente a ella; pues no ha sido eliminado en sí, sino de modo relativo, vale decir, sólo en relación con esta unidad.

Se señaló ya en lo antecedente, que, cuando la pura esencia está determinada como *compendio de todas las realidades*, estas realidades quedan igualmente subyacentes a la naturaleza de la determinación y de la reflexión abstractiva, y este compendio se reduce a la vacua simplicidad. De esta manera la esencia es solamente un producto, algo efectuado. La negación *extrínseca*, constituida por la abstracción, no hace más que *eliminar* las determinaciones del ser de lo que queda como esencia; al mismo tiempo no hace más que colocarlas siempre en otro lugar, y las deja como existentes, tanto después como antes. Pero, de esta manera, la esencia no existe ni *en sí, ni por sí misma*; existe *por medio de otro*, vale decir, por medio de la reflexión extrínseca y abstractiva, y existe para otro, esto es para la abstracción y en general para el ser que sigue permaneciendo frente a ella. Por consiguiente, en su determinación, representa la falta de determinación muerta y vacua en sí misma.

Sin embargo, la esencia, tal como se ha vuelto aquí, es lo que es, no por medio de una negatividad que le es extraña, sino por la que es suya propia, vale decir, por el infinito movimiento del ser. Es *ser en-sí* y *por-sí*; es absoluto *ser-en-sí* puesto que es indiferente frente a toda determinación del ser, esto es, puesto que el ser otro y la relación con otro han sido eliminados de manera absoluta. Pero no **[11]** es solamente este ser-en-sí; como puro ser-en-sí sería solamente la abstracción de la pura esencia; sino que es también esencialmente *ser-por-sí*. Ella misma es esta negatividad que consiste en el eliminarse del ser otro y de la determinación.

La esencia pues, como perfecto retorno en si del ser, es en primer lugar la esencia indeterminada. Las determinaciones del ser están eliminadas de ella; las contiene *en sí*, pero no de la manera en que están puestas en ella. La esencia absoluta, en esta simplicidad para consigo mismo no tiene *existencia*. Pero tiene que traspasar a la existencia, pues es *ser-en-sí* y *ser-por-sí* es decir, *distingue* las determinaciones que contiene *en ella*. Al ser un rechazarse de sí o una indiferencia frente a si, una relación *negativa* consigo mismo, se pone de esta manera frente a sí misma, y es un ser-por-sí infinito sólo porque es la unidad consigo misma en esta diferencia suya para consigo.

Este determinar es, por ende, de una naturaleza diferente del determinar en la esfera del ser, y las determinaciones de la esencia tienen un carácter diferente de las determinaciones del ser. La esencia es unidad absoluta del ser-en-sí y del ser-por-sí; su determinar queda por consiguiente en el interior de esta unidad y no es ni un devenir ni un traspasar, así como tampoco las determinaciones mismas son un *otro* como otro, ni relaciones con respecto *a otro*; son independientes, pero sólo como las que están en su propia unidad recíproca. —Puesto que la esencia es primeramente *simple* negatividad, ahora tiene que establecer en *su* esfera la determinación que contiene solamente *en sí, a* fin de darse una existencia y después su ser-por-sí.

La esencia representa, *en el todo*, lo que la *cantidad* representa en la esfera del ser: la absoluta indiferencia frente al límite. Pero la cantidad es esta indiferencia en determinación *inmediata*, y el límite en ella representa una determinación inmediatamente extrínseca; *traspasa* al cuanto. El límite exterior le es necesario y se halla en ella como *existente*. Al contrario en la esencia, la determinación no *existe*, está solamente *puesta* por medio de la esencia misma; no **[12]** está libre sino sólo en *relación* con su unidad. La negatividad de la esencia es la *reflexión*, *y* las determinaciones son *reflejadas*, establecidas por la esencia misma, y permanecen en ella como superadas.

La esencia está en un punto intermedio entre el *ser y* el *concepto*, y su movimiento constituye el *traspaso* del ser al concepto. La esencia es el *ser-en-sí* y el *ser-por-sí*, pero es este último en la determinación del *ser-en-sí*,

pues su determinación general consiste en originarse desde el ser, vale decir, ser la *primera negación del ser*. Su movimiento consiste en establecer en ella la negación o determinación, en darse con esto *existencia*, y en devenir, como infinito ser-por-sí, lo que es en sí. Así se da su existencia, que es igual *a* su ser-en-sí, y se convierte en el *concepto*. En efecto, el concepto es lo absoluto, así como está absolutamente en su existencia, o bien en sí y por sí. Pero la existencia, que se otorga la esencia, no es todavía la existencia tal como está en sí y por sí, sino tal como la esencia *se la otorga*, *vale* decir, como está *puesta*, y por consiguiente es todavía diferente de la existencia del concepto.

La esencia *parece* en primer lugar *en sí misma*, es decir, es *reflexión*; en segundo lugar *aparece*; en tercer lugar *se manifiesta*. En su movimiento se pone en las siguientes determinaciones:[1]

I. Como esencia simple, que existe en sí, en sus determinaciones en el interior de sí misma;

II. Como (esencia) que sale a la existencia, o sea según su existencia y *aparición*;

III Como esencia, que es una misma con su aparición, es decir, *como realidad*.

PRIMERA SECCIÓN
LA ESENCIA COMO REFLEXIÓN EN SÍ MISMA

LA ESENCIA procede del ser; por consiguiente no existe inmediatamente en sí y por sí, sino que es un resultado de aquel movimiento. O también, si se considera en primer lugar la esencia como algo inmediato, es una existencia determinada, contra la cual se halla otra; es solamente existencia *esencial* frente a una existencia *inesencial*. Sin embargo, la esencia es el ser eliminado en si y por sí; y es solamente *apariencia* lo que está frente a ella. Pero la apariencia es el propio poner de la esencia.

La esencia es *en primer lugar reflexión* . Lareflexión se determina; sus determinaciones son un ser puesto que al mismo tiempo es reflexión en sí.

En segundo lugar hay que considerar estas determinaciones de reflexión, es decir, las esencialidades.

En tercer lugar la esencia, como reflexión del determinar en sí mismo, se convierte en *fundamento y* traspasa en la *existencia* y en la *apariencia*.

PRIMER CAPÍTULO
LA APARIENCIA

[15]

LA ESENCIA, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquél; este ser inmediato es *en primer lugar* lo *inesencial*.

Pero *en segundo lugar*, es algo más que simplemente inesencial, es ser carente de esencia, es *apariencia*.

En tercer lugar, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión.

A. LO ESENCIAL Y LO INESENCIAL

La esencia es el *ser superado*. Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es en general la *negación* de la esfera del ser. De este modo la esencia tiene frente a sí la inmediación, como algo de donde se ha originado, y que se ha conservado y mantenido en esta superación. La esencia misma, en esta determinación, es esencia *existente*, inmediata y el ser es sólo un negativo *en relación* con la esencia, no en sí y por sí mismo. La esencia es por ende una negación *determinada*. El ser y la esencia se relacionan así otra vez recíprocamente como *otros* en general, puesto que *cada uno tiene* un *ser*, una *inmediación*, que son indiferentes recíprocamente, y según este ser tienen ambos el mismo valor.

Pero al mismo tiempo el ser, en contraposición con la esencia, es lo *inesencial*. Frente a la esencia tiene la determinación [16] de lo superado.

Sin embargo, por cuanto se comporta, frente a la esencia, sólo como un otro en general, la esencia no es propiamente esencia, sino sólo otra existencia determinada, es decir, lo *esencial*.

La diferencia entre esencial e inesencial ha hecho recaer la esencia en la esfera de la *existencia*, pues la esencia, tal como está al comienzo, se encuentra determinada como existente inmediato, y por consiguiente sólo como *otro* frente al ser. De este modo la esfera de la existencia se halla puesta como base, y el hecho de que lo que es el ser en esta existencia, sea ser en-sí y por-sí, constituye una ulterior determinación, extrínseca a la existencia misma, tal como inversamente, la esencia representa, sin duda, el ser-en-sí y por-sí, pero sólo frente a otro, esto es, en una *determinada* relación.

Dado, pues, que en una existencia sean distintos entre ellos un *esencial* y un *inesencial*, esta diferencia representa una posición extrínseca, una separación de una parte de la existencia respecto a otra parte de ella, que no atañe a la existencia misma, una separación, que cae en un *tercero*. Por consiguiente, queda indeterminado qué es lo que pertenece a lo esencial o a lo inesencial. Es una referencia y una consideración cualquiera extrínseca, lo que produce tal diferencia, y por esto el contenido mismo puede ser considerado ahora como esencial, otrora como inesencial.

Examinando más detenidamente, la esencia se convierte en un esencial, frente a un inesencial, sólo porque está considerada únicamente como ser o existencia superada. La esencia, de esta manera, es sólo la *primera* negación, o sea la negación que es determinación, por cuyo medio el ser se convierte sólo en existencia, o la existencia se convierte sólo en un *otro*. Pero la esencia es la absoluta negatividad del ser; es el ser mismo, pero no sólo determinado como un *otro*, sino como el ser, que se ha superado sea como ser inmediato, sea también como negación inmediata, como negación que está vinculada con un ser-otro. Así que el ser o la existencia no se han conservado como otro distinto de la esencia, y este inmediato, que todavía es diferente de la **[17]** esencia, no es solamente una existencia inesencial, sino lo inmediato nulo *en-sí y por-sí*, es sólo una *no-esencia*, es decir, la *apariencia*.

B. LA APARIENCIA

1. *El ser es apariencia*. El ser de la apariencia consiste sólo en la eliminación del ser, en su nulidad; tiene esta nulidad en la esencia y, fuera de su nulidad, o sea fuera de la esencia, no existe. Es lo negativo puesto como negativo.

La apariencia es todo lo restante, todo lo que ha quedado todavía de la esfera del ser. Pero ella misma parece tener todavía un lado inmediato independiente de la esencia, y parece ser en general un *otro* con respecto a ésta. Lo *otro* contiene en general los dos momentos de la existencia y de la no-existencia. Lo inesencial, puesto que ya no tiene un ser, no conserva, pues, del ser otro, más que el *puro momento de la no-existencia*; la apariencia es esta no-existencia *inmediata*, y está de tal modo en la determinación del ser, que tiene su existencia sólo en la relación con otro, esto es, en su no-existencia; es lo insubsistente por sí que existe sólo en su negación. Le queda, por ende, solamente la pura determinación de la *inmediación*; existe como la inmediación *reflejada*, es decir, la que existe sólo *por medio* de su negación, y que frente a su *mediación*, no es nada más que la vacua determinación de la inmediación de la no-existencia. De modo que la *apariencia* representa el fenómeno del *escepticismo*; también el fenómeno del idealismo es una tal *inmediación* que no es un «algo» o una cosa, es decir, que en general no es un ser indiferente, que esté fuera de su determinación y relación con el sujeto. El escepticismo no se permitía decir: «Esto es o existe»; y el más moderno idealismo no se permitió considerar los conocimientos como ciencia de la cosa-en-sí. [Para el idealismo] toda apariencia, en general, no debía tener ningún fundamento en un ser, y la cosa en sí no tenía que entrar en semejantes conocimientos [fenomenológicos]. Pero al mismo tiempo el escepticismo admitía múltiples determinaciones de su apariencia, o más bien su apariencia tenía como contenido toda la **[18]** múltiple riqueza del mundo. Así también el fenómeno del idealismo comprende en sí todo el círculo de estas múltiples determinaciones. Aquella apariencia [la del escepticismo] y este fenómeno [el del idealismo] están determinados inmediatamente de esta manera múltiple. Por consiguiente, este contenido puede perfectamente carecer de

una base constituida por el ser, por la cosa, o por la cosa-en-sí; él mismo, por sí, queda así como es; ha sido sólo transferido del ser a la apariencia, de manera que la apariencia tiene, en el interior de sí misma, aquellas múltiples determinaciones, que recíprocamente son inmediatas, existentes, otras entre ellas. Así que la apariencia es ella misma algo determinado *de modo inmediato*. Puede tener este u otro contenido; pero, cualquier contenido que tenga, no está puesto por ella misma, sino que lo tiene de modo inmediato. El idealismo de Leibniz o de Kant, o de Fichte, así como otras formas de idealismo, no han logrado salir del ser como determinación, salir de esta inmediación, así como no lo logró el escepticismo. El *escepticismo* se hace *dar* el contenido por su apariencia; para él es *inmediato* qué contenido debe de tener. La *mónada de Leibniz* desarrolla a partir de sí misma sus representaciones; pero no es ella la fuerza que crea y coliga, sino que aquellas representaciones se forman en ella como pompas de jabón; son indiferentes, inmediatas recíprocamente, y por ende también frente a la mónada misma. De la misma manera el fenómeno *kantiano* es un contenido *dado* de la percepción; presupone afecciones, determinaciones del sujeto, que son inmediatas frente a sí mismas y frente al sujeto. El impulso infinito del idealismo de *Fichte*, puede quizá no tener como fundamento ninguna cosa-en-sí, de modo que se convierte en una determinación puramente en el yo. Pero esta determinación es al mismo tiempo una determinación *inmediata* frente al yo, que la hace suya, eliminando su exterioridad; es una *limitación* del yo, que el yo puede salvar, pero que tiene en *sí* un lado de la indiferencia, según la cual, aun estando en el yo, contiene sin embargo un *inmediato* no-ser de éste.

2. Por lo tanto la apariencia contiene una presuposición **[19]** inmediata, un lado independiente frente a la esencia. Sin embargo, no se puede demostrar con respecto a ella que, por el hecho de distinguirse de la esencia se supere a sí misma y vuelva a la esencia; en efecto el ser ha vuelto en su totalidad a la esencia; la apariencia es lo nulo en sí. Sólo puede demostrarse que las determinaciones, que la distinguen de la esencia, son determinaciones de la esencia misma, y además, que esta *determinación de la esencia*, que es la apariencia, está superada en la esencia misma.

Lo que constituye la apariencia, es la inmediación del *no-ser*. Pero este no-ser no es más que la negatividad de la esencia en sí misma. El ser es no-ser en la esencia. Su *nulidad* en sí constituye la *naturaleza negativa de la esencia misma*. Pero la inmediación o indiferencia, que contiene este no-ser representa el propio, absoluto ser-en-sí de la esencia. La negatividad de la esencia consiste en su igualdad consigo misma, o sea en su simple inmediación e indiferencia. El ser se ha conservado en la esencia, en cuanto que ésta tiene en su infinita negatividad esta igualdad consigo misma; por eso la esencia misma es el ser. La inmediación, que tiene su determinación en la apariencia frente a la esencia, no es por ende otra cosa que la propia inmediación de la esencia, pero no la inmediación que existe, sino la inmediación absolutamente mediada o reflejada, que es la apariencia —el ser no como ser, sino solamente como la determinación del ser frente a la mediación: el ser como momento.

Estos dos momentos, la nulidad, pero considerada como subsistencia, y el ser, pero considerado como momento, es decir la negatividad que existe en sí y la inmediación reflejada, que constituyen los *momentos de la apariencia*, son, por lo tanto, los *momentos de la esencia misma*. No hay una apariencia del ser *en* la esencia o una apariencia de la esencia *en* el ser; la apariencia en la esencia no es la apariencia de un otro, sino es la *apariencia en sí*, la *apariencia de la esencia misma*.

La apariencia es la esencia misma en la determinación del ser. Aquello, por cuyo medio la esencia tiene una apariencia, consiste en que la esencia está *determinada* en sí, y que **[20]** por eso es diferente de su absoluta unidad. Pero al mismo tiempo, esta determinación está superada de manera absoluta en sí misma. Pues la esencia es lo que está por sí y existe como lo que se media consigo mismo mediante la propia negación, que ella misma representa; y por tanto es la idéntica unidad de la absoluta negatividad y de la inmediación.

La negatividad es la negatividad en sí; es su referencia a sí misma, y así es inmediación en sí; pero es la referencia negativa a sí, es decir negación que se rechaza a sí misma, y así la inmediación que existe en sí constituye, frente a ella, lo negativo o *determinado*. Pero esta determinación es ella misma la absoluta negatividad y es este determinar, que de inmediato, por el

hecho de determinar, constituye la superación de sí mismo, esto es, un retorno a sí.

La apariencia es lo negativo, que tiene un ser, pero en otro, es decir, en su negación; ella es la insubsistencia por sí que está superada en sí misma y es nula. Así ella es lo negativo que retrocede en sí, lo insubsistente por sí, puesto que en sí mismo no puede subsistir por sí. Esta *relación* consigo mismo de lo negativo o de la insubsistencia por sí, constituye su *inmediación*; ella es *otra* que sí misma, es su determinación frente a sí, o sea la negación frente a lo negativo. Pero la negación frente a lo negativo es la negatividad que se refiere solamente a sí, es decir, la absoluta eliminación de la determinación misma.

Por consiguiente la *determinación*, que es la apariencia en la esencia, es infinita determinación. Es sólo lo negativo que se funde *consigo* mismo; es así la determinación, que, como tal, es la subsistencia por sí, y no está determinada. Al contrario, la subsistencia por sí, entendida como *inmediación* que se refiere a sí misma, es de manera igualmente absoluta determinación y momento, y sólo como negatividad que se refiere a sí misma. —Esta negatividad, que es idéntica con la inmediación, y también la inmediación, que es idéntica con la negatividad, es la *esencia*. La apariencia es, por ende, la esencia misma, pero la esencia [que se halla] en una determinación, si bien de manera tal que ésta es **[21]** solamente su momento, y que la *esencia* es su propio parecer en sí misma.

En la esfera del ser, *surge* frente al ser como *inmediato*, el no-ser, también éste como *inmediato*, y la verdad de ambos es el devenir. En la esfera de la esencia se enfrentan primeramente la esencia y lo inesencial, después la esencia y la apariencia; y lo inesencial y la apariencia como residuos del ser. Pero ambos, así como la diferencia de la esencia respecto de ellos, no consisten en otra cosa sino en que la esencia está considerada en primer lugar como algo *inmediato*, y no como está en sí, es decir, no como la inmediación que es inmediación como pura mediación o como absoluta negatividad. Aquella primera inmediación es así sólo la *determinación* de la inmediación. La superación de esta determinación de la esencia no consiste, por lo tanto, en otra cosa que en demostrar que lo inesencial es solamente apariencia y que la esencia contiene más bien la

apariencia en sí misma, como el infinito movimiento en sí; el cual determina su inmediación como negatividad, y su negatividad como inmediación, y constituye así su parecer en sí misma. La esencia, en este automovimiento suyo es la *reflexión*.

C. LA REFLEXIÓN

La apariencia es lo mismo que la *reflexión*; pero es la reflexión como *inmediata*; para la apariencia que ha vuelto en sí, y que por ende se ha vuelto extraña a su inmediación, tenemos la palabra [tomada] de un idioma extranjero, la *reflexión*.

La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y del traspasar, que permanece en sí mismo, donde lo diferente está determinado de manera absoluta sólo como lo negativo en sí, esto es, como apariencia. —En el devenir del ser, en la base de la determinación se halla el ser, y la determinación es relación con *otro*. El movimiento reflejado, al contrario, es el otro *como negación en sí*, la que tiene un ser sólo como negación que se refiere a sí misma. O bien, puesto que esta relación consigo mismo consiste justamente en este negarse de la negación, la *negación* se presenta *como negación*, como **[22]** lo que tiene su ser en su ser-negado, es decir, como apariencia. El otro aquí no es, por tanto, el *ser con la negación* o el límite, sino la *negación con la negación*. Sin embargo, el *primero* frente a este otro, esto es, lo inmediato o el ser, consiste sólo en esta igualdad misma de la negación consigo, la negación negada, la absoluta negatividad. Esta igualdad consigo o *inmediación*, pues, no es un *primero*, del que se empiece, y que traspase a su negación; ni tampoco es un substrato existente, que se mueva a través de la reflexión; que la inmediación es sólo este movimiento mismo.

El devenir en la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente, consiste en el *movimiento de la nada a la nada* y es así un *movimiento de retorno a sí mismo*. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro, que se forma en este traspaso, no es el no-ser de un ser, sino la nada de una nada, y este hecho, de ser la negación de una nada,

constituye su ser. —El ser existe sólo como movimiento de la nada hacia la nada, y así representa la esencia; y ésta no *tiene* el movimiento *en sí*, sino que este movimiento es como la absoluta apariencia de sí misma, la pura negatividad, que no tiene nada que negar fuera de ella, sino que niega solamente su negativo mismo, que existe solamente en este negar.

Esta pura y absoluta reflexión, que consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, se determina ulteriormente por sí misma.

En primer lugar, es reflexión que pone;

en segundo lugar, produce el comienzo a partir de lo inmediato presupuesto, y es así reflexión extrínseca;

en tercer lugar, empero, elimina esta presuposición, y en cuanto, en la eliminación de la presuposición, *al mismo tiempo* presupone, es reflexión *determinante*.

1. LA REFLEXIÓN QUE PONE.

La apariencia es lo nulo o inesencial; pero lo nulo o inesencial no tiene su ser en el *otro*, en que aparezca, sino que su ser es su propia igualdad consigo. Este cambio de lo **[23]** negativo consigo mismo se ha determinado como la absoluta reflexión de la esencia.

Esta negatividad que se refiere a sí misma representa, por ende, el negar a sí misma. Así es en general, negatividad *eliminada* tanto como es negatividad. O sea es ella misma lo negativo y la simple igualdad consigo misma, o inmediación. Por lo tanto, consiste en ser *ella misma* y *no ser ella misma*, y precisamente en ser tal en una sola unidad.

En primer lugar la reflexión es el movimiento de la nada hacia la nada, y constituye así la negación que se funde consigo misma. Esta fusión consigo es en general una simple igualdad consigo, esto es, la inmediación. Pero esta coincidencia no es un traspasar desde la negación a la igualdad consigo misma, como a su *ser-otro*, sino que la reflexión es un traspaso como superación del traspaso. En efecto ella es inmediata fusión de lo negativo *consigo mismo*. Así esta fusión es *en primer lugar* igualdad consigo misma o inmediación; pero, *en segundo lugar* esta inmediación es

la igualdad *de lo negativo* consigo mismo y por ende la igualdad que se niega a sí misma, la inmediación que es en sí lo negativo, lo negativo de sí misma, o sea el ser lo que no es.

El relacionamiento de lo negativo a *sí* mismo, constituye, por ende, su retorno a sí; es la inmediación como superación de lo negativo; pero es inmediación en absoluto sólo como este relacionamiento o *retorno a partir del uno, y* por eso es inmediación que se elimina a sí misma. —En esto consiste el *ser puesto,* la inmediación considerada puramente como *determinación* o sea puesto que se refleja. Esta inmediación, que existe sólo como *retorno* a sí de lo negativo, es aquella inmediación que constituye la determinación de la apariencia, y de la que antes parecía empezar el movimiento reflejado. En vez de poder empezar por esta inmediación, la representa más bien sólo como retorno o como la reflexión misma. La reflexión, por ende, es el movimiento que, por ser[2] retorno, por esto sólo es lo que empieza o que vuelve. **[24]**

Ella es un *poner*, puesto que es la inmediación como retorno. Efectivamente no está presente un otro, ni tampoco algo a partir del cual o hacia el cual ella pueda volver; por consiguiente ella existe sólo como volver o como lo negativo de sí misma. Pero además, esta inmediación es la negación eliminada y el retorno en sí eliminado. La reflexión en su carácter de eliminación de lo negativo, es eliminación de *su otro,* es decir de la inmediación. Puesto que por ende, es la inmediación como un volver, o un fundirse de lo negativo consigo mismo, es también negación de lo negativo como negativo. Es así un *presuponer*. —O también, la inmediación es, como volver, solamente lo negativo de sí misma, sólo esto de no ser inmediación; pero la reflexión es la eliminación de lo negativo de *sí* misma, es el fundirse consigo mismo. Ella elimina así su propio poner y mientras es la eliminación de su poner en su poner, es presuponer. En el presuponer la reflexión determina el retorno en sí como lo negativo de *sí* misma, como aquello, cuya eliminación representa la esencia. Es su relacionamiento a sí misma, pero así como a su propio negativo. Sólo así es la negatividad que permanece en sí, que se relaciona consigo mismo. La inmediación, en general, surge sólo como retorno, y es aquel negativo, que es la apariencia del comienzo, el que está negado por el retorno. El retorno de la esencia es

así su rechazarse de sí misma. O también la reflexión en *sí* es esencialmente la presuposición de aquello, desde el cual ella representa el retorno.

La eliminación de su igualdad consigo misma es aquello por cuyo medio y nada más la esencia es la igualdad consigo misma. La esencia se presupone por sí misma, y la eliminación de esta presuposición es ella misma; al contrario, esta superación de su presuposición es la presuposición misma. Así que la reflexión *halla ante sí* un inmediato, del que sobresale y desde el cual es el retorno. Pero este retorno es ante todo la presuposición de lo que se halló anteriormente. Este algo que *se* halló antes *deviene* solamente en cuanto se le *abandona*; su inmediación es la inmediación, superada. —La inmediación superada, a la inversa es el retorno en sí, es la *llegada* de la esencia hasta sí misma, es el ser simple, igual a **[25]** sí mismo. Conque este llegar hasta sí mismo es la superación de sí mismo y la reflexión que se rechaza por sí misma y se presupone, y su rechazarse de por sí es el llegar hasta sí misma.

Así que el movimiento reflejado, según lo que se ha observado, tiene que ser considerado como la *repercusión absoluta* en sí misma. En efecto, la presuposición del retorno en sí —aquello de donde la esencia *procede* y que *existe* sólo como este volver—, existe solamente en el retorno mismo. El sobresalir de lo inmediato, de donde empieza la reflexión, existe más bien solamente por este sobresalir; y el sobresalir de lo inmediato es la llegada a éste mismo. El movimiento como progreso se vuelve de inmediato a sí mismo, y sólo así es automovimiento, es decir, movimiento que procede de sí mismo, en cuanto que la reflexión *que pone* es reflexión *que presupone*, pero en cuanto reflexión *que presupone*, es absolutamente reflexión *que pone*.

Así que la reflexión es sí misma y su no-ser, y es sí misma sólo puesto que es lo negativo de sí, porque sólo así la eliminación de lo negativo existe al mismo tiempo como una fusión consigo.

La inmediación que ella como eliminación presupone para sí, existe absolutamente sólo como un *ser puesto*, como un superado *en sí*, que no es diferente del retorno en sí, y que más bien es sólo este volver. Pero al mismo tiempo está determinado como *negativo*, como inmediatamente *en contra de* uno, y por ende en contra de otro. Así la reflexión está

determinada; y puesto que, según esta determinación tiene una presuposición, y empieza a partir de lo inmediato como de su otro, es *reflexión extrínseca*.

2. LA REFLEXIÓN EXTRÍNSECA.

La reflexión como reflexión absoluta es la esencia que aparece en sí misma, y presupone para si solamente la apariencia, es decir, el ser puesta; como reflexión que presupone es, de inmediato, sólo reflexión que pone. Pero la reflexión extrínseca o real, se presupone como superada, como lo negativo **[26]** de sí misma. En esta determinación tiene un doble aspecto; una vez está como lo presupuesto, o la reflexión en sí, que es lo inmediato; otra vez es la reflexión que se refiere a sí como negativa; vale decir, se refiere a sí como a aquel no-ser suyo.

La reflexión extrínseca, por ende, *presupone* un ser, *en primer lugar* no en el sentido de que su inmediación sea sólo un ser puesto o un momento, sino más bien en el sentido de que esta inmediación es el relacionamiento a sí y la determinación existe sólo como momento. Ella se relaciona con su presuposición de manera tal, que ésta constituye lo negativo de la reflexión, pero también de manera tal que este negativo está eliminado como negativo. —La reflexión, en su poner elimina inmediatamente su poner, y tiene así una *presuposición inmediata*.

Ella *encuentra* por ende *ante sí* eso mismo como algo por el cual ella empieza, y a partir del cual es solamente el retorno a sí, la negación de este negativo suyo. Pero que esto presupuesto sea un negativo, o un puesto, es cosa que no le importa; esta determinación pertenece sólo a la reflexión que pone; pero, en el presuponer, el ser puesto se halla sólo como eliminado. Lo que la reflexión extrínseca determina y pone en lo inmediato, son por lo tanto, determinaciones extrínsecas a éste. —Esta reflexión era lo infinito en la esfera del ser; lo finito vale como lo primero, como lo real; se empieza por él como por aquél que se halla en la base y que permanece como base, y el infinito representa la reflexión opuesta en sí.

Esta reflexión extrínseca es el silogismo, donde se hallan los dos extremos, lo inmediato y la reflexión en sí; el término medio de este silogismo consiste en la relación entre ambos, esto es, en lo inmediato determinado, de modo que una parte de él, es decir, la inmediación pertenece solamente a un extremo, y la otra, esto es la determinación o negación, pertenece sólo al otro extremo.

Sin embargo, al considerar más detenidamente el modo de proceder de la reflexión extrínseca, se observa que *en segundo lugar*, ella es un poner lo inmediato, que por lo tanto **[27]** se convierte en lo negativo o determinado. Pero en seguida la reflexión es también la eliminación de este poner suyo; en efecto ella *presupone* lo inmediato; y al negar, es la negación de esta negación suya, Pero en seguida es así también un *poner*, una superación de su inmediato negativo, y éste, de donde ella parecía empezar como de algo ajeno, está sólo en este empezar suyo. Lo inmediato, de esta manera, no sólo es *en sí* —vale decir, para nosotros o en la reflexión extrínseca— *lo mismo* que la reflexión, sino que está *puesto* que es la misma cosa que ésta. Está efectivamente determinado por medio de la reflexión como su negativo o su otro, pero ella misma, la reflexión es la que niega este determinar.

Con eso la exterioridad de la reflexión frente a lo inmediato se halla eliminada; su propio poner que se niega a sí mismo, es el fundirse de ella con su negativo, con lo inmediato, y este fundirse es la inmediación esencial misma. Resulta, por consiguiente, que la reflexión extrínseca no es extrínseca, sino más bien reflexión inmanente de la inmediación misma; o sea que lo que existe por medio de la reflexión que pone, es la esencia que existe en sí y por sí. La reflexión es así *reflexión determinante*.

NOTA

La reflexión, de ordinario está entendida en sentido subjetivo, como el movimiento de la facultad judicativa, que sobresale de una dada representación inmediata y busca determinaciones generales para ella, o las compara con ella. Kant pone en oposición la *facultad judicativa que reflexiona*, con la *facultad judicativa determinante. (Crítica del juicio*, introducción, pág. XXIII y sigt.) Él define la facultad judicativa en general

como la capacidad de *pensar lo particular como contenido en lo universal*. Si lo *universal* (la regla, el principio, la ley) está *dado*, entonces la facultad judicativa, que subsume bajo éste lo particular, es *determinante*. Pero, si está dado sólo lo particular, por el cual *ella tiene que hallar lo universal*, la facultad judicativa **[28]** es sólo *reflexionante*. Por lo tanto la reflexión constituye aquí también el salir fuera de un inmediato hacia lo universal. Por un lado lo inmediato se determina como particular sólo por este relacionamiento suyo con su universal; tomado en sí, es solamente un ser individual o una existencia inmediata. Por otro lado empero, aquello con lo que se relaciona, esto es, su universal, su regla, principio, ley, es en general lo reflejado en sí, lo que se refiere a sí mismo, la esencia o lo esencial.

Sin embargo, aquí no se trata ni de la reflexión propia de la conciencia, ni de la reflexión más determinada propia del intelecto, que tiene como sus determinaciones lo particular y lo universal, sino que se habla de la reflexión en general. Aquella reflexión, a la que Kant adscribe la búsqueda de lo universal para un particular dado, es, igualmente, claro está, sólo la reflexión extrínseca, que se refiere a lo inmediato como a algo dado. —Pero en esto se halla también el concepto de la reflexión absoluta; en efecto, lo universal, el principio o la regla, o la ley, hacia la que esa reflexión procede en su determinar, vale como esencia de aquel inmediato, de donde se empieza; y por eso, éste vale como algo nulo, y el retorno desde aquél, es decir, el determinar de la reflexión vale sólo como un poner lo inmediato según su verdadero ser, es decir, lo que la reflexión hace en ese inmediato, y las determinaciones, que derivan de ella, no valen como algo extrínseco a aquel inmediato, sino como su ser propio.

Se entendía también hablar de la reflexión extrínseca, cuando se atribuía a la reflexión en general (como durante cierto tiempo se acostumbró en la filosofía moderna) todo lo malo, y se la consideraba, junto con su determinar, como el antípoda y enemigo hereditario de la consideración absoluta. En realidad, también la reflexión pensante, puesto que se comporta como extrínseca, toma absolutamente como punto de partida un inmediato dado, que le es extraño, y se considera a sí misma puramente como una actuación formal, que recibiera contenido y materia del exterior y que fuera por sí sólo un movimiento condicionado por aquéllos. —Además,

como se verá con más claridad en seguida, al [29] hablar de la reflexión determinante, las *determinaciones reflejadas* son de otra naturaleza que las determinaciones puramente inmediatas del ser. Se admite con más facilidad que estas últimas son transitorias, puramente relativas y que consisten en su relacionamiento con otro; pero las determinaciones reflejadas tienen la forma del ser-en-sí y por-sí; por lo tanto se hacen valer como *esenciales*, y en lugar de traspasar a sus opuestas, aparecen más bien como absolutas, libres e indiferentes una frente a otra. Por eso se oponen con obstinación a su movimiento; su *ser* consiste en su identidad consigo mismo en su determinación, según la cual ellas, aunque se presuponen recíprocamente, se mantienen sin embargo, en este respecto, separadas en absoluto entre sí.

3. LA REFLEXIÓN DETERMINANTE.

La reflexión determinante es en general la unidad de la reflexión *que pone* y de la reflexión *extrínseca*. Hay que considerar más detenidamente este punto.

1. La reflexión extrínseca empieza a partir del ser inmediato, la reflexión que *pone* empieza de la nada. La reflexión extrínseca, que deviene determinante, pone un otro, que empero es la esencia, en lugar del ser superado; el poner no pone su determinación en el lugar de un otro; no tiene ninguna presuposición. Pero justamente por eso no es la reflexión acabada determinante; la determinación que pone, por consiguiente, es *solamente* algo puesto; es un inmediato, pero no como igual a sí mismo, sino como negándose a sí mismo; tiene absoluta relación con el retorno a sí; existe sólo en la reflexión en sí, pero no es esta reflexión misma.

Por consiguiente, lo *puesto* es un *otro*, pero de manera tal, que la igualdad de la reflexión consigo misma está mantenida en absoluto; en efecto lo puesto existe sólo como un superado, como una referencia al retorno a sí mismo. —*En la esfera del ser*, el *ser determinado era* el ser, que tenía en sí mismo la negación, y el ser era el inmediato terreno y elemento de esta negación, que por consiguiente era ella misma [30] la negación inmediata. *En la esfera de la esencia*, al ser determinado

corresponde el ser puesto. Éste es igualmente un ser determinado, pero su terreno es el ser como esencia o como pura negatividad. Es una determinación o negación, que no se presenta como existente, sino directamente como eliminada. *El ser determinado es sólo ser puesto*; ésta es la expresión de la esencia del ser determinado. El ser puesto está por un lado frente al ser determinado, por otro lado frente a la esencia y tiene que ser considerado como el medio, que reúne en sí el ser determinado con la esencia, y viceversa, la esencia con el ser determinado. Cuando se dice que una determinación es *sólo* un ser puesto, esto puede, por ende, tener doble sentido; es decir, que es tal en contraposición al ser determinado o en contraposición a la esencia. En aquel sentido el ser determinado está considerado como algo más elevado que el ser puesto, y éste se halla atribuido a la reflexión extrínseca, a lo subjetivo. Pero en realidad el ser puesto es más elevado; en efecto como ser puesto, el ser determinado está como lo que existe en sí, como un negativo, como algo relacionado únicamente con el retorno en sí. Por esta razón el ser puesto es tal *sólo* referido a la esencia, esto es, como negación del haber vuelto a sí mismo.

2. El ser puesto no constituye todavía una determinación reflexiva; es sólo determinación como negación en general. Pero el poner está ahora en unión con la reflexión extrínseca; ésta es, en tal unidad, absoluto presuponer, es decir, el rechazo de la reflexión desde sí misma, o el poner la determinación *como ella misma*. Por consiguiente, el ser puesto, como tal, es negación; pero, como presupuesto, es esta negación como reflejada en sí. Así el ser puesto es *determinación reflexiva*.

La determinación reflexiva es diferente de la determinación del ser, es decir, de la cualidad; ésta es relación inmediata a otro en general. También el ser puesto es relación a otro, pero al ser reflejado en sí. La negación como cualidad es negación como *existente*; el ser constituye su fundamento y elemento. La determinación reflexiva, al contrario, tiene como tal fundamento propio, el ser reflejada en sí misma. **[31]**

El ser puesto se fija como determinación, justamente porque la reflexión es la igualdad consigo misma en su ser negada; por consiguiente, su ser negada es él mismo reflexión sobre sí. La determinación no subsiste aquí por medio del ser, sino por su igualdad consigo mismo. Puesto que el ser,

que lleva la cualidad, es aquél que es desigual con respecto a la negación, la cualidad es así desigual en sí misma, y por eso es un momento que traspasa, que desaparece en el otro. Al contrario, la determinación reflexiva es el ser puesto como negación, negación que tiene como su fundamento el ser negado, y que por consiguiente no es desigual a sí misma en sí, sino determinación *esencial* que no traspasa. La *igualdad consigo misma propia de la reflexión*, que tiene lo negativo sólo como negativo, o como eliminado o como puesto, es lo que le da subsistencia.

A causa de esta reflexión en sí las determinaciones reflexivas aparecen como *esencialidades* libres, suspendidas en el vacío, sin atracción o repulsión recíproca. En ellas la determinación se ha afirmado y fijado infinitamente, por medio de la relación consigo misma. Lo determinado ha sometido a sí mismo su traspaso y su puro ser puesto, o sea ha doblegado su reflexión en otro en una reflexión sobre sí. Estas determinaciones forman así la apariencia determinada, tal como está en la esencia, la apariencia esencial. Por este motivo la *reflexión determinante* es la reflexión que ha salido de sí; la igualdad de la esencia consigo misma se ha perdido en la negación que constituye el elemento dominante.

Así que, en la determinación reflexiva, hay dos lados, que sobre todo se distinguen. *En primer lugar*, la determinación reflexiva es el ser puesto, la negación como tal; *en segundo lugar*, es la reflexión en sí. Según el ser puesto ella es la negación como negación; esto constituye ya su unidad consigo misma. Pero es tal [unidad] sólo *en sí*, o sea es lo inmediato en cuanto se elimina en él y es el otro de sí mismo. Por lo tanto la reflexión es un determinar que permanece en sí mismo. La esencia no sale de sí, en eso; las diferencias son *puestas* de modo absoluto, han sido recuperadas en la esencia. Pero, por otro lado, las diferencias no están puestas, **[32]** sino que están reflejadas en sí mismas; la negación como negación se halla reflejada en la igualdad consigo misma, no en su otro, es decir, en su no-ser.

3. Dado que ahora la determinación reflexiva es tanto relación reflejada en sí misma, como también ser puesto, resulta de esto directamente y con más claridad su naturaleza. Como ser puesto, efectivamente, constituye la negación como tal, un no-ser frente a otro, y precisamente *frente* a la absoluta reflexión en sí, o frente a la esencia. Pero, como relación consigo

misma, está reflejada en sí. —Esta reflexión suya y aquel ser puesto son diferentes; su ser puesto es más bien su ser superado; pero su ser reflejado en sí constituye su subsistir. En cuanto, pues, ahora es el ser puesto, que al mismo tiempo es reflexión en sí mismo, la determinación reflexiva representa, por consiguiente, *la relación con su ser-otro en ella misma*. —Ella no existe como una determinación existente, inmóvil, que sea relacionada con un otro, de modo que lo relacionado y su relacionamiento sean diferentes entre ellos, y aquél sea un subsistente-en-sí, un algo, que excluya de sí su otro y su relacionamiento a este otro. Sino que la determinación reflexiva es en sí misma *el lado determinado* y la *relación* de este lado determinado como más determinado, es decir, respecto a su negación. La cualidad traspasa, por su relación, a otro; en su relación empieza su modificación. La determinación reflexiva, al contrario, ha recuperado en sí su ser otro. Ella es *ser puesto*, negación, que sin embargo, doblega en sí su relación con otro, y es negación que es igual a sí misma, vale decir, que es la unidad de sí misma y de su otro, y sólo por este medio es *esencialidad*. Es, por ende, ser puesto, negación; pero, como reflexión en sí, es al mismo tiempo el ser eliminado de este ser puesto, es infinita relación consigo misma.

SEGUNDO CAPÍTULO
LAS ESENCIALIDADES O DETERMINACIONES DE LA REFLEXIÓN

[33]

LA REFLEXIÓN es reflexión determinada; con eso la esencia es esencia determinada, o sea esencialidad.

La reflexión es *el parecer de la esencia en si misma*. La esencia, como infinito retorno en sí es una simplicidad no inmediata, sino negativa; es un movimiento a través de diferentes momentos, una absoluta mediación consigo mismo. Pero aparece en estos momentos suyos; por eso los momentos son ellos mismos determinaciones reflejadas en sí.

La esencia es, *en primer lugar*, simple referencia a sí misma, pura *identidad*. Ésta es su determinación, según la cual ella es más bien falta de determinación.

En segundo lugar, la propia determinación es la *diferencia, y* precisamente, por una parte, como diferencia extrínseca o indiferente, representa la *diversidad* en general, por otra parte, en cambio, está como diversidad opuesta, o como *oposición*.

En tercer lugar, como *contradicción*, la oposición se refleja en sí misma, y vuelve a su *principio*.

NOTA[3]

Las *determinaciones reflexivas* solían antaño ser recogidas *bajo la forma de proposiciones*, donde se decía de ellas que *valían con respecto a*

todo. Estas proposiciones valían [34] como *leyes universales del pensamiento*, que se hallaran en la base de todo pensamiento, y fuesen en sí mismas absolutas e indemostrables, pero reconocidas y aceptadas de inmediato y sin discusión como verdaderas por todo pensamiento, cuando hubiese comprendido su significado.

Así la determinación esencial de la *identidad* está expresada en la proposición: *Todo es igual a sí mismo*, A = A. O bien en forma negativa: A no puede al mismo tiempo ser A y no-A.

Ante todo no puede percibirse por qué sólo estas simples determinaciones de la reflexión tengan que ser encerradas en esta forma particular, y no también las otras categorías, como todas las determinaciones propias de la esfera del ser. Resultarían, por ejemplo, las proposiciones: Todo *existe*, todo tiene una *existencia*, o es un *ser determinado*, o también: Todo tiene una *cualidad*, *una cantidad*, etc. En efecto, el ser o existir, el ser determinado, etc., son, como determinaciones lógicas en general, predicados de *todo*. La categoría según su etimología y según la definición de Aristóteles, es lo que se dice o afirma de lo existente. —Sin embargo, una determinación del ser es esencialmente un traspasar a su opuesto; la negativa de toda determinación es tan necesaria como la determinación misma; como determinaciones inmediatas frente a cada una de ellas, se halla inmediatamente la otra. Cuando, por ende, estas categorías están formuladas en tales proposiciones, entonces las proposiciones opuestas aparecen de igual modo; ambas se presentan con la misma necesidad y tienen, como afirmaciones inmediatas, por lo menos “iguales derechos. Cada una precisaría por tanto una demostración frente a la otra, y no se podría ya por consiguiente, atribuir a estas afirmaciones el carácter de principios del pensamiento verdaderos e incontestables de modo inmediato.

Las determinaciones reflexivas, al contrario, no son de naturaleza cualitativa. Son determinaciones que se refieren a sí, y por eso al mismo tiempo están sustraídas a la determinación frente a otro. Además, por ser determinaciones, que en sí mismas son *relaciones*, ellas contienen ya *la* forma [35] de la proposición. En efecto, la proposición se diferencia del juicio principalmente por el hecho de que en ella el *contenido* constituye por sí mismo la *relación*, o sea es una *relación determinada*. Al contrario el

juicio transfiere el contenido al predicado, como una determinación universal, que existe por sí, y es diferente de su relación, es decir, de la simple cópula. Cuando una proposición tiene que ser transformada en un juicio, entonces el contenido determinado, si se halla por ejemplo en un verbo, tiene que ser transformado en un participio, a fin de poder, de esta manera, separar mutuamente la determinación misma y su relación con un sujeto. Al contrario, la forma de la proposición es parecida por sí misma a las determinaciones reflexivas, por cuanto son un ser puesto reflejado en sí. —Sin embargo, puesto que están expresadas como *leyes universales del pensamiento*, necesitan todavía de un sujeto de su relación, y este sujeto es: *Todo*, o también un A, que significa tanto como «todo» y «cada ser».

Por un lado esta forma de proposición es algo superfluo; las determinaciones reflexivas tienen que ser consideradas en sí y por sí. Además estas proposiciones tienen su aspecto defectuoso, que consiste en tener como sujeto el *ser*, o *cualquier algo*. Por eso, ellas vuelven a despertar el ser, y expresan las determinaciones reflexivas, la identidad, etc. del «algo», en forma de una cualidad, que éste tenga *en él*; pero no en sentido especulativo, sino en el sentido de que el algo, como sujeto, permanezca en una tal cualidad como *existente, y* no de que haya traspasado a la identidad, etc., como a su verdad y esencia.

Y en fin, las determinaciones reflexivas tienen, sin duda, la forma de ser iguales a sí mismas, y por consiguiente de no estar relacionadas con otro, y de no tener antítesis; pero, como resultará al examinarlas más detenidamente —o como resulta de modo inmediato en ellas con respecto a la identidad, a la diferencia, a la antítesis— ellas son *determinadas* unas *contra* otras; por tanto no están sustraídas, por su forma de reflexión, al traspaso y a la contradicción. Las *numerosas proposiciones*, que se establecen como *leyes absolutas* **[36]** *del pensamiento*, por consiguiente, examinadas más de cerca, están *en antítesis recíproca*, se contradicen entre ellas, y se eliminan mutuamente. —Si todo es *idéntico* consigo mismo, entonces no es *diferente*, no está *en oposición*, no tiene *fundamento*. O bien si se admite que *no hay dos cosas iguales*, es decir, que todas son *diferentes* una de otra, entonces A no es igual a A, y por ende A no está tampoco en oposición, etc. La aceptación de cada una de estas proposiciones ya no

permite la aceptación de las otras. La consideración de ellas, desprovista de pensamiento lógico las enumera, *una después de la otra*, de modo que no parecen estar en ninguna relación entre ellas; contempla de ellas solamente su ser reflejado en sí sin tomar en consideración su otro momento, esto es su *ser puesto* o su *determinación* como tal, que las arrastra en el traspaso y en su negación.

A. LA IDENTIDAD

1. La esencia es la simple inmediación como inmediación superada. Su negatividad es su ser; ella es igual a sí misma en su absoluta negatividad, por cuyo medio el ser otro y la relación con otro han desaparecido en absoluto en sí mismos, en su pura igualdad consigo misma. La esencia es, por ende, simple *identidad* consigo misma.

Esta identidad consigo misma, es la *inmediación* de la reflexión. No es aquella igualdad consigo misma que es el *ser*, o también la *nada*, sino la igualdad consigo misma, que por estar reconstituyéndose en la unidad, no es una reintegración que parta de un otro, sino la reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, es decir, la identidad *esencial*. Por lo tanto no es identidad abstracta o sea no ha surgido por medio de un negar relativo, que se haya realizado fuera de ella misma, y sólo haya separado de ella lo diferente, dejando, empero, fuera de ella, lo restante como *existente* tanto antes como después. Antes bien, el ser y toda determinación del ser, se han eliminado, no de modo relativo, sino en sí mismas, y esta simple negatividad del ser en sí es la identidad *misma*. **[37]**

NOTA 1[4] [5]

La identidad por lo tanto es todavía en general lo mismo que la esencia. El pensamiento que se detiene en la reflexión extrínseca, y no conoce otra forma de pensamiento que la reflexión extrínseca, no logra reconocer la identidad tal como hace poco la comprendimos o sea la esencia, que es la misma cosa. Este pensamiento tiene ante sí siempre sólo la identidad

abstracta, y fuera y al lado de aquélla, ve la diferencia. Este pensamiento opina que la *razón* no es más que un bastidor, en el que ella coliga y entreteje mutuamente, en forma extrínseca, la urdimbre, es decir, la identidad, con la trama, vale decir, la diferencia; o bien que de nuevo, al analizar, extrae ahora especialmente la identidad, y *luego de nuevo también* obtiene la diferencia *al lado de ella*; es decir, opina que sea ahora un poner una igualdad, *luego también de nuevo* un poner una desigualdad — poner una igualdad, haciendo *abstracción* de la diferencia, poner una desigualdad, haciendo *abstracción* del poner la igualdad. Hay que dejar absolutamente de lado estas afirmaciones y opiniones acerca de lo que la razón hace, porque en cierta medida, ellas tienen sólo un valor *histórico*; y más aún si se considera que todo lo que existe muestra *en él mismo* que en su igualdad consigo es desigual y contradictorio y que a pesar de su diferencia y contradicción es idéntico consigo mismo, como también que en él mismo representa este movimiento del traspaso de una de estas determinaciones a la otra; precisamente porque cada una en sí misma es el contrario de sí misma. El concepto que considera que la identidad es simple negatividad que se refiere a sí misma, no es un producto de la reflexión extrínseca, sino que ha resultado en el ser mismo. Al contrario aquella identidad que debería **[38]** estar fuera de la diferencia y aquella diferencia, que debería estar fuera de la identidad, son productos de la reflexión extrínseca y de la abstracción, los que se mantienen, de modo arbitrario, adheridos a este punto de la diferencia indiferente.

2. Esta identidad es ante todo la esencia misma, y no es todavía ninguna determinación de ésta; es la reflexión total, no uno de los momentos diferentes propios de ésta. Como negación absoluta, es la negación que inmediatamente se niega a sí misma, un no-ser y una diferencia, que desaparecen en su mismo surgir, o sea un diferenciar por cuyo medio no se diferencia nada, sino que de modo inmediato se derrumba por sí mismo. El diferenciar es el poner el no-ser, como el no-ser del otro. Pero el no-ser del otro, es eliminación del otro, y con eso del diferenciar mismo. Sin embargo, de esta manera, el diferenciar se presenta aquí como negatividad que se refiere a sí misma, como un no-ser, que es el no-ser de sí mismo, un no-ser, que no tiene su no-ser en otro, sino en sí mismo. Por consiguiente, se

presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, la diferencia reflejada o sea la *diferencia* pura, *absoluta*.

O también la identidad es la reflexión sobre sí misma, que es tal sólo como rechazo interior, y este rechazo es tal como reflexión sobre sí, es decir, como rechazo que de inmediato se revierte en sí. Es por tanto la identidad, como diferencia idéntica consigo misma. Pero la diferencia es idéntica consigo misma sólo en razón de que no es la identidad, sino una absoluta no-identidad. Pero la no-identidad es absoluta sólo por cuanto no contiene nada de su otro, sino que contiene sólo a sí misma, es decir, por cuanto es absoluta identidad consigo misma.

Por consiguiente la identidad *en sí misma*, es absoluta no-identidad. Pero es también, por lo contrario, la *determinación* de la identidad. En efecto, como reflexión en sí, se pone como su propio no-ser; es el todo, pero, como reflexión se pone como su propio momento, como un ser puesto de donde ella es el retorno en sí. Sólo de este modo, como momento de sí misma, es la identidad como tal, vale decir, **[39]** como *determinación* de la simple igualdad consigo misma, frente a la absoluta diferencia.

NOTA 2[6]

En esta nota consideraré más detenidamente la identidad, como el *principio de identidad*, que suele ser presentado como la *primera ley del pensamiento*.

Este principio, en su expresión positiva: A = A, no es, en primer lugar, más que la expresión de una vacua *tautología*. Por lo tanto se ha observado correctamente, que esta ley del pensamiento *no tiene contenido* y no lleva más adelante. De esta manera es la vacua identidad, a la que permanecen apegados los que quieren tomarla como tal, por algo verdadero y citarla siempre, afirmando que la identidad no es la diferencia, sino que la identidad y la diferencia son diferentes. Ellos no ven que ya de este modo dicen que *la identidad es algo diferente*; pues dicen que la *identidad es diferente* de la diferencia. Dado que esto tiene que ser concebido al mismo tiempo como naturaleza de la identidad, en ello está sobreentendido que la identidad no es diferente de modo extrínseco, sino que en ella misma, y en

su naturaleza está el ser diferente. —Y además, al mantenerse firmes en esta identidad inmóvil, que tiene su opuesto en la diversidad, ellos no ven, que con eso la transforman en una determinación unilateral, que, como tal, no posee verdad. Se concede que el principio de identidad expresa sólo una determinación unilateral, y contiene sólo la verdad *formal*, es decir, *una verdad abstracta, incompleta*. —Pero en este juicio correcto, está sobreentendido inmediatamente que *la verdad está completa sólo en la unidad de la identidad con la diferencia*, y por consiguiente consiste sólo en esta unidad. Cuando se afirma que aquella identidad es incompleta, se presenta en forma nebulosa al pensamiento como lo completo, la totalidad frente a la cual la identidad sería incompleta; pero como por otro lado la identidad queda mantenida absolutamente **[40]** separada de la diferencia, y en esta separación está considerada como algo esencial, como algo válido, como una verdad, entonces, en estas afirmaciones contradictorias no se puede ver nada más que la falta de unificación de los dos pensamientos siguientes: que la identidad como abstracta, es esencial; y que como tal es al mismo tiempo incompleta: lo cual significa falta de la conciencia del movimiento negativo, que es la forma en que la identidad misma está presentada en estas afirmaciones. —O bien, cuando esto se expresa afirmando que la identidad es *esencial identidad*, *como separación* de la diferencia, o *en su separación con respecto a la diferencia*, entonces su verdad expresada es inmediatamente esto: que la identidad consiste en ser *separación* como tal, o en estar esencialmente *en la separación*, es decir, en no ser *nada por sí*, sino en existir sólo como *momento de la separación*.

Por lo que atañe ahora a la restante confirmación de la absoluta *verdad del principio* de identidad, se pretende fundarla sobre la *experiencia*, apelándose a la experiencia realizada por cada conciencia, la cual, cuando se le expresa esta proposición, que A es A, que un *árbol* es un *árbol*, la admite de modo inmediato, y se queda conforme, por el hecho de que la proposición, siendo clara de inmediato por sí misma, no precisa ningún otro fundamento o demostración.

De un lado este apelar a la experiencia de que en general toda conciencia reconoce tal principio, representa simplemente una manera de hablar. Puesto esto no quiere decir que se haya realizado en cada conciencia

la experiencia con la proposición abstracta A=A. Por lo tanto no hay ninguna seriedad en aquel apelar a una experiencia realmente efectuada, sino que existe sólo la *aseveración* de que, si se hiciera la experiencia, se lograría el resultado del mencionado reconocimiento universal. —Sin embargo, si se entendiera no el principio abstracto como tal, sino el principio en su *aplicación concreta* a partir del cual aquel principio tuviera todavía que *ser desarrollado*, entonces la afirmación de su universalidad e inmediación consistiría en que cada conciencia lo *pondría como fundamento* justamente en toda su **[41]** manifestación, o bien que ese principio se hallaría *implícito* en cada conciencia. Pero *lo concreto* y *la aplicación* consisten ya precisamente en la *relación* de lo *idéntico* simple con un *múltiple diferente* de él. Expresado como proposición, lo concreto sería, en primer lugar, una proposición sintética. La abstracción podría quizá, llevar a luz el principio de identidad extrayéndolo de lo concreto mismo, o de su proposición sintética, por medio del análisis; pero de hecho, no habría dejado la *experiencia tal* como está, sino que la habría *modificado*. En efecto, *la experiencia* contenía más bien la identidad en unidad con la diferencia, y representa la *inmediata refutación* de la afirmación según la cual la identidad abstracta como tal sería algo verdadero, pues es exactamente lo contrario, es decir, la identidad sólo en unión con la diferencia es lo que se presenta en cada experiencia.

Pero por otro lado, demasiado a menudo se hace la experiencia con el puro principio de identidad, y en esta experiencia se muestra con bastante claridad, cómo está considerada la verdad que ese principio contiene.

Cuando, por ejemplo, justamente, a la pregunta: *¿Qué es una planta?* se da la contestación: *Una planta es — una planta*, entonces la verdad de una tal proposición quedará admitida por toda la sociedad ante la cual se la pone a prueba, y al mismo tiempo, de manera igualmente unánime, se dirá que con eso no se ha dicho *nada*. Cuando alguien abre la boca y promete revelar qué es Dios, y precisamente dice que Dios es Dios, entonces la expectativa queda defraudada, pues se esperaba una *determinación diferente*; y aunque esta proposición sea absoluta verdad, sin embargo tal absoluta palabrería es muy poco estimada. Nada será considerado más aburrido y pesado que una

conversación que sigue rumiando siempre la misma cosa, es decir, esta manera de hablar, que no obstante tiene que ser verdad.

Considerando más de cerca este efecto del aburrimiento con respecto a tal verdad, vemos que el comienzo: *La planta es* — aparenta prepararse a decir *algo*, esto es a llevar a luz una determinación ulterior. Pero cuando vuelve a repetirse solamente lo mismo, se ha verificado más bien lo contrario, **[42]** es decir, que no se ha presentado *nada*. Este hablar *idéntico se contradice, por consiguiente, a sí mismo*. La identidad, en lugar de ser en sí misma la verdad, y la absoluta verdad, es por ende más bien lo contrario; en lugar de ser la inmóvil simplicidad, es el sobresalir fuera de sí en la disolución de sí misma.

Por lo tanto, en la *forma de la proposición*, en que se expresa la identidad, se halla algo *más* que la simple, abstracta identidad; se encuentra en ella este puro movimiento de la reflexión, en que lo otro se presenta sólo como apariencia, como inmediato desaparecer. *A es*, representa un empezar que vislumbra algo diferente, hacia el cual hay que salir; pero no se logra llegar al diferente; *A* es –*A*; la diferencia es sólo un desaparecer; el movimiento vuelve a sí mismo. —La forma de la proposición puede ser considerada como la oculta necesidad de añadir a la identidad abstracta también lo demás constituido por aquel movimiento. —Así se añade también un *A*, o una planta, o cualquier substrato, que, por ser un contenido inútil, no tiene significado; pero constituye la diferencia, que parece acompañársele de modo accidental. Cuando, en cambio de *A*, y de cualquier otro substrato, se considera la identidad misma —al decir: la identidad es la identidad— se admite también que en lugar de este substrato, se podría igualmente considerar cualquier otro. Por consiguiente, cuando alguna vez hay que apelar a lo que nos muestra el fenómeno, entonces se ve que en la expresión de la identidad se presenta también de inmediato la diferencia — o, de manera más determinada, según lo que se dijo antes, se ve que esta identidad es la nada, es decir, es la negatividad, la absoluta diferencia con respecto a sí misma.

La otra expresión del principio de identidad: «A *no puede ser al mismo tiempo A y no-A*», tiene forma negativa; se llama el principio de *contradicción*. No suele darse ninguna justificación respecto al problema de

cómo la *forma de la negación*, por cuyo medio este principio se distingue del precedente, alcance la identidad. —Sin embargo esta forma consiste en que la identidad, como puro movimiento **[43]** de la reflexión, es la simple negatividad, que está contenida en forma más amplia en la citada segunda expresión del principio. Está expresado *A* y un no-A, que es el puro-otro del *A*; pero éste apenas se hace ver, para desaparecer en seguida. La identidad, por ende, está expresada en esta proposición como negación de la negación. *A* y *no-A* son diferentes, y estos diferentes están referidos a uno y el mismo *A*. Por consiguiente, la identidad se presenta aquí como *esta diferencia en una única relación*, o como la *simple diferencia en los mismos diferentes*.

De esto resulta claro que el principio de identidad mismo y aún más el principio de contradicción no son sólo de naturaleza *analítica*, sino *sintética*. En efecto, el segundo principio contiene en su expresión, no sólo la vacua y simple igualdad consigo, sino *el otro* de aquella igualdad *en general*, y no sólo él, sino también la *absoluta desigualdad*, la *contradicción en sí*. El principio mismo de identidad, empero, contiene, como se destacó en él, el movimiento de la reflexión, esto es, la identidad como desaparecer del ser-otro.

Lo que, por ende, resulta de esta consideración consiste en que *en primer lugar*, el principio de identidad o de contradicción, al tener que expresar como verdad sólo la identidad abstracta, en oposición a la diferencia, no es de ninguna manera una ley del pensamiento, sino más bien lo contrario de ésta; *en segundo lugar*, que estos principios contienen *más* de lo que se *entiende* con ellos. Y precisamente este *contrario*, que es la misma diferencia absoluta.

B. LA DIFERENCIA

1. LA DIFERENCIA ABSOLUTA.

La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene en sí; es la nada, que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la

identidad misma, que al mismo tiempo está determinada como negatividad de sí misma, y es diferente de la diferencia. **[44]**

1. Esta diferencia es la diferencia *en sí* y *por sí*, la *diferencia absoluta*, la *diferencia de la esencia*. —Es la diferencia en sí y por sí, y no una diferencia por medio de algo extrínseco, sino tal que *se refiere a sí*; por consiguiente es diferencia simple. —Es esencial entender la absoluta diferencia como simple. En la diferencia absoluta de *A y* no-A entre ellos, es el *simple no* lo que como tal constituye la diferencia. La diferencia misma es un concepto simple. *En esto*, suele decirse, dos cosas son *diferentes*, en que ellas, etcétera. *En esto*, vale decir, en uno y el mismo respecto, en lo tocante a un mismo fundamento de determinación. Se trata de la *diferencia de la reflexión*, no del *ser otro del ser determinado*. Un ser determinado y otro ser determinado están puestos como separados entre ellos; cada uno de los seres determinados, al ser ellos determinados uno frente a otro, tiene un *ser inmediato por sí*. Al contrario, *el otro de la esencia*, es el otro en sí y por sí, no el otro con respecto a un otro, que se halle fuera de él; es decir, es la simple determinación en sí. También en la esfera del ser determinado el ser-otro y la determinación mostraron ser de esta naturaleza, vale decir simple determinación, idéntica oposición; pero esta identidad se presentaba sólo como el *traspaso* de una determinación a la otra. Aquí, en la esfera de la reflexión, la diferencia se presenta como diferencia reflejada, que está puesta tal como está en sí.

2. La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; de ese modo es la negatividad de sí misma, la diferencia no respecto de un otro, sino diferencia de sí con respecto a *sí misma*; no es ella misma, sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. Es por lo tanto ella misma (esto es, la diferencia) y la identidad. Ambas juntas constituyen la diferencia; ésta es el todo y su momento. —Se puede decir también que la diferencia, como simple, no es diferencia; lo es sólo en relación con la identidad; pero más bien contiene, como diferencia, igualmente la identidad y esta relación misma. —La diferencia es el todo y su propio *momento*, así como la identidad es igualmente su todo y su momento. —Esto tiene que ser considerado como **[45]** la esencial naturaleza de la reflexión y como *primer fundamento determinado de toda actividad y automovimiento*. —

Tanto la diferencia como la identidad se convierten en un *momento* o en un *ser puesto*, porque, como reflexión, son la relación negativa consigo mismas.

La diferencia, tal como unidad de sí y de la identidad, es *diferencia determinada en sí misma*. No es traspaso a un otro, no es relacionamiento a otro fuera de ella; tiene su otro, es decir, la identidad, en ella misma; así como esta identidad, al penetrar en la determinación de la diferencia, no se ha perdido en ésta como en su otro, sino que se conserva en ésta, es la reflexión en sí de esta [diferencia] y su momento.

3. La diferencia tiene los dos momentos, la identidad y la diferencia; ambos son así un *ser puesto*, vale decir, una determinación. Pero en este ser puesto, cada uno es *relacionamiento* a sí mismo. Uno de ellos, es decir, la identidad, es de modo inmediato ella misma el momento de la reflexión sobre sí; pero igualmente el otro es diferencia, diferencia en sí, diferencia reflejada. La diferencia, dado que tiene dos momentos tales, que son ellos mismos la reflexión en sí, es *diversidad*.

2. LA DIVERSIDAD.

La identidad se *quebranta* en ella misma en diversidad, porque, como absoluta diferencia en sí misma, se pone como lo negativo de sí misma, y estos momentos suyos, que son ella misma y su negativo, son reflexiones en sí, idénticas consigo mismas; o también (son tales) precisamente porque ella misma elimina de inmediato su negar, y está *reflejada en sí* en su *determinación*. Lo diferenciado *subsiste* como diferente indiferente recíprocamente, porque es idéntico consigo mismo, es decir, porque la identidad constituye su terreno y elemento; o sea lo diferente es lo que es, precisamente sólo en su contrario, vale decir, en la identidad.

1. La diversidad constituye el ser-otro, como tal, de la reflexión. Lo otro del ser determinado tiene el *ser* inmediato **[46]** como su fundamento, en que subsiste lo negativo. En la reflexión, en cambio, la identidad consigo misma, es decir la inmediación reflejada, constituye el subsistir de lo negativo y su indiferencia.

Los momentos de la diferencia son la identidad y la diferencia misma. Ellos son diversos como reflejados en sí mismos, como *refiriéndose a sí*; de este modo *en la determinación de la identidad* son relacionamientos solamente respecto a sí mismos; la identidad no está referida a la diferencia, ni tampoco la diferencia está referida a la identidad; puesto que así cada uno de estos momentos está referido solamente a sí, ellos *no están determinados* recíprocamente. —Como ahora, de esta manera, no son diferentes en ellos mismos, la *diferencia* les queda así *extrínseca*. Los diversos, por consiguiente, no se comportan como identidad y diferencia uno frente al otro, sino sólo como *diversos* en general, que son indiferentes entre ellos y frente a su determinación.

2. En la diversidad entendida como indiferencia de la diferencia, la *reflexión* se ha vuelto *extrínseca* a sí en general; la diferencia es sólo un *ser puesto*, o sea está como eliminada; pero es ella misma la entera reflexión. —Examinando esto más de cerca, se ve que ambos, la identidad y la diferencia son, como se ha determinado precisamente ahora, reflexiones; cada una es unidad de sí misma y de su otro, cada una es el todo. Sin embargo, por esto la determinación que consiste en ser *sólo* identidad o *sólo* diferencia, es algo superado. Por consiguiente las dos no son cualidades, porque su determinación, por medio de la reflexión en sí, existe al mismo tiempo sólo como negación. Por lo tanto se halla presente esta duplicación, la *reflexión* en sí como tal y la determinación como negación o como el *ser puesto*. El ser puesto es la reflexión extrínseca a sí; es la negación como negación —y de este modo es, por cierto, *en sí*, precisamente la negación que se refiere a si y a la reflexión en sí, pero solamente *en* sí; es la referencia a esto como a un extrínseco.

La reflexión en sí y la reflexión extrínseca son así las dos determinaciones, donde se pusieron los momentos de la **[47]** diferencia, identidad y diferencia. Son estos momentos mismos, puesto que ahora ya se han determinado. La *reflexión en sí* es la identidad, pero determinada para ser indiferente frente a la diferencia; no ya para no tener ninguna diferencia sino para comportarse frente a ésta como idéntica consigo misma; es la *diversidad*. Es la identidad, que se ha reflejado sobre sí de tal manera, que es esencialmente la *única* reflexión de los dos momentos en sí; ambos son

reflexiones sobre sí. La identidad es esta única reflexión de ambos, que tiene en ella la diferencia sólo como una diferencia indiferente, y es diversidad en general. —La *reflexión extrínseca*, al contrario, es la diferencia *determinada* de ellos, no como reflexión absoluta sobre sí, sino como determinación, frente a la cual la reflexión que existe en sí, es indiferente; sus dos momentos, es decir; la identidad y la diferencia misma, son así determinaciones puestas de modo extrínseco, no existentes en sí y por sí.

Esta identidad extrínseca, ahora, es la *igualdad*, y la diferencia extrínseca es la *desigualdad*. —La *igualdad*, sin duda, es identidad, pero solamente como un ser puesto, es decir, una identidad que no existe en sí y por sí. —Del mismo modo la *desigualdad* es diferencia, pero en tanto diferencia extrínseca, que no es, en sí y por sí, la diferencia de lo desigual mismo. Si algo es igual o no a otro algo, esto no atañe ni al uno ni al otro de ellos; cada uno de ellos se refiere solamente a sí, es en sí y por sí mismo lo que es; la identidad o no-identidad en tanto igualdad o desigualdad es la referencia a un tercero, que cae fuera de ellos.

3. La reflexión extrínseca refiere lo diverso a la igualdad y desigualdad. Esta referencia, que constituye el *comparar*, va de la igualdad a la desigualdad y de ésta a aquélla, oscilando entre ellas. Pero esta referencia que oscila entre la igualdad y desigualdad es muy extrínseca con respecto a estas determinaciones mismas; y además ellas no están relacionadas entre sí sino cada uno por sí sola frente a una tercera. Cada una, en esta alternación, se pone de relieve inmediatamente por sí. La reflexión extrínseca es, como tal, extrínseca a sí misma; la diferencia *determinada* es la diferencia absoluta **[48]** negada; no es por ende simple, no es la reflexión sobre sí, sino que la tiene fuera de sí; por consiguiente sus momentos caen uno fuera del otro y se relacionan también, en tanto extrínsecos, recíprocamente, con la reflexión sobre sí, que está frente a ellos.

En la reflexión, que se ha puesto extraña a sí misma, la igualdad y desigualdad se presentan, por tanto, como no relacionadas recíprocamente; y ella las *separa* puesto que las relaciona con *uno y el mismo* término, por medio de las expresiones: «en *tanto*», *«por un lado»*, *«respecto»*. Los diferentes, que son una y la misma cosa, con que ambas, la igualdad y la

desigualdad, son relacionadas, son, pues, iguales entre ellos *por un lado*, pero desiguales *por otro lado*, y *en tanto* son iguales, *en cuanto* no son desiguales. La *igualdad* se refiere sólo a sí misma, y la *desigualdad* también es sólo desigualdad.

Pero, por esta separación mutua ellas sólo se eliminan. Precisamente lo que tendría que alejar de ellas la contradicción y la disolución, es decir, el hecho de que algo sea, *en cierto respecto, igual* a otro, pero *en otro aspecto desigual*, este mantener una fuera de la otra la igualdad y la desigualdad, es su destrucción. En efecto, ambas son determinaciones de la diferencia, son referencias recíprocas, que consisten en ser lo uno lo que no es lo otro: lo igual no es desigual, y lo desigual no es igual, y ambos tienen esencialmente esta relación, y fuera de ella no tienen significado. Como determinaciones de la diferencia cada uno es lo que es, como *diferente* de su otro. Sin embargo, por su indiferencia recíproca, la igualdad está relacionada sólo respecto a sí; la desigualdad es también un propio respecto y una reflexión por sí; cada una es así igual a sí misma; la diferencia ha desaparecido, pues ellas no tienen ninguna determinación una frente a otra, o sea cada una es, de este modo, sólo igualdad.

Este respecto indiferente, o sea la diferencia extrínseca, se elimina así a sí misma, y representa la negatividad propia en sí misma. Es aquella negatividad que, en la comparación, compete a quien compara. Quien compara va de la igualdad a la desigualdad, y vuelve de ésta a aquélla, y por **[49]** lo tanto, hace desaparecer la una en la otra, y, de hecho, es la *unidad negativa de ambas*. Ésta, en primer lugar, está allende lo comparado, así como allende los momentos de la comparación, como una actuación subjetiva, que cae fuera de ellos. Pero esta unidad negativa, constituye, de hecho, la naturaleza de la igualdad y desigualdad mismas, tal como ha resultado. Justamente el aspecto independiente, que cada una constituye, es más bien la relación consigo que supera la diferencia de ellas y con eso las elimina a ellas mismas.

Por este lado, como momentos de la reflexión extrínseca y como extrínsecas a sí mismas, la igualdad y desigualdad desaparecen fundiéndose en su igualdad. Pero esta unidad *negativa* de ellas está, además, puesta en ellas; con toda evidencia ellas tienen la reflexión *existente en sí* fuera de

ellas, o sea son la igualdad y desigualdad de *un tercero*, de un otro, diferente de lo que son ellas mismas. Así que lo igual no es lo igual de sí mismo, y lo desigual, por ser lo desigual no de sí mismo, sino de un desigual de él, es, él mismo, lo igual. Lo igual y lo desigual son pues lo *desigual de sí mismos*. De esta manera cada uno representa esta reflexión: la igualdad por ser ella misma [la igualdad] y la desigualdad; la desigualdad por ser ella misma [la desigualdad] y la igualdad.

Igualdad y desigualdad constituían el lado del *ser puesto*, frente a lo comparado o a lo diferente, que se había determinado frente a ellas como la reflexión *existente en sí*. Pero con eso éste ha perdido igualmente su determinación frente a ellas. Justamente la igualdad y la desigualdad, es decir, las determinaciones de la reflexión extrínseca, son la reflexión que existe solamente en sí, que tendría que ser lo diferente como tal, vale decir, ser su diferencia sólo indeterminada. La reflexión *que existe en sí*, es la relación consigo misma sin negación, esto es, la identidad abstracta consigo misma, y por eso precisamente el mismo ser puesto. —Lo puramente diverso traspasa, pues, por medio del ser puesto, a la reflexión negativa. Lo diverso es la diferencia puramente puesta, es decir, la diferencia que no es ninguna diferencia, y por consiguiente la negación de sí en él mismo. Así la **[50]** igualdad y desigualdad. La diversidad, cuyos lados *indiferentes* ven, por medio de la indiferencia o de la reflexión existente en sí, a la unidad negativa consigo misma, es decir, a la reflexión, que constituye en sí misma la diferencia entre la igualdad y la desigualdad mismas, o sea el ser puesto, vuelto son al mismo tiempo nada más que *momentos de una* única unidad negativa, es la *oposición*

NOTA[7]

La diversidad está expresada, tal como la identidad, en una propia proposición particular. Además estas dos proposiciones se mantienen en la indiferente diversidad recíproca, así que cada una por sí vale sin referencia a la otra.

Todas las cosas son diversas, o bien: «*No hay dos cosas que sean iguales entre ellas*.» Este principio, en realidad, está puesto en oposición al

principio de identidad, pues expresa: *A* es un diferente, por consiguiente *A* es también no *A*; o bien: *A* es desigual de un otro, así no es *A* en general, sino más bien un determinado *A*. En lugar de *A*, en el principio de identidad, puede ponerse cualquier otro substrato, pero *A*, como desigual, ya no puede ser trocado con cualquier otro. En realidad tiene que ser algo diverso *no de sí*, sino solamente *de otro*; pero esta diversidad es su propia determinación.

A, como idéntico consigo mismo, es lo indeterminado; pero como determinado es él contrario de esto. No tiene ya en sí sólo la identidad consigo, sino también una negación, y con eso una diversidad de sí mismo respecto a sí.

Que todas las cosas sean una diferente de la otra, es una proposición muy superflua, pues en la pluralidad de las cosas se halla directamente la multiplicidad y la diversidad del todo indeterminada. —Pero la proposición: «no hay dos cosas, que sean totalmente iguales entre sí» expresa más, es decir, expresa precisamente la diversidad *determinada*. Dos cosas no son solamente dos —la pluralidad numérica es solamente **[51]** la uniformidad —, sino que son diferentes por medio de *una determinación*. La proposición que dice que no hay dos cosas que sean iguales entre sí, impresiona —también según la anécdota de lo ocurrido en una corte, donde Leibniz la había expresado, y había solicitado a las damas, que buscaran entre las hojas de los árboles, y vieran si hallaban dos iguales entre sí—. Eran tiempos felices para la metafísica, cuando en la corte se ocupaban de ella, ¡y no había que hacer ningún otro esfuerzo para poner a prueba sus proposiciones, sino comparar hojas de árboles! El motivo porqué aquella proposición impresiona, se halla en lo que ya se dijo, es decir que *dos*, o la pluralidad numérica, no contiene todavía ninguna *determinada* diversidad, y que la diversidad como tal, en su abstracción, es, en primer lugar, indiferente frente a la igualdad y desigualdad. La representación, en cuanto traspasa también en la determinación, considera estos momentos mismos como indiferentes entre sí, de modo que pueda bastar, para la determinación, uno sin el otro, es decir, la *pura igualdad* de las cosas *sin la desigualdad*; o sea considera que las cosas son diferentes, aun cuando ellas sean múltiples sólo bajo el aspecto numérico, es decir, diferentes en general, no desiguales. Al contrario, el principio de la diversidad expresa que las

cosas son diferentes por su desigualdad entre sí, esto es, que a ellas les compete la determinación de la desigualdad tanto como la de la igualdad, pues sólo ambas juntas constituyen la diferencia determinada.

Ahora bien, esta proposición, que afirma que a todas las cosas les compete la determinación de la desigualdad, necesitaría una demostración; no puede ser establecida como proposición inmediata, pues la misma manera habitual del conocimiento requiere, para la vinculación de diferentes determinaciones en una proposición sintética, una demostración, o sea la indicación de un tercer término, en que ellas sean mediadas. Esta demostración tendría que exponer el traspaso de la identidad a la diversidad, y después el traspaso de ésta a la diversidad determinada, es decir, a la desigualdad. Pero suele descuidarse de efectuar esto; ha resultado **[52]** así que la diversidad o sea la diferencia extrínseca, es en verdad una diferencia reflejada en sí, es decir, diferencia en ella misma, y que el subsistir indiferente de lo diferente es el puro ser puesto, y por eso no es diferencia extrínseca, indiferente, sino una relación *única* de los dos momentos.

En esto se halla ínsita también la disolución y la nulidad del *principio de la diversidad*. Dos cosas no son perfectamente iguales; así son al mismo tiempo iguales y desiguales; son iguales ya en el hecho de que son cosas, o son as en general —pues cada una es una cosa y un uno, tanto como la otra, y por ende cada una es lo mismo que la otra— pero son desiguales por hipótesis. Así que nos hallamos en presencia de la determinación siguiente: que ambos momentos, la igualdad y la desigualdad, son diferentes *en una y la misma cosa*, o sea que la diferencia, que cae por separado, es al mismo tiempo una y la misma relación. Así ella ha traspasado en la *oposición*.

La *simultaneidad* de los dos predicados, en realidad, queda mantenida separada por medio del *en cuanto*; es decir, porque dos cosas, *en cuanto* son iguales, *en tanto* no son desiguales, o bien, porque por un *lado* y bajo un *aspecto* son iguales, por el otro *lado* y bajo otro *aspecto* son, en cambio, desiguales. Con esto queda alejada de la cosa la unidad de la igualdad y desigualdad, y la reflexión que sería su propia reflexión y la de la igualdad y desigualdad en sí, queda mantenida firme como una reflexión extrínseca a la cosa. Sin embargo, ésta es así *la que* distingue, *en una y la misma*

actividad, los dos aspectos de la igualdad y desigualdad, y los contiene así ambos, en una única actividad, y deja aparecer y reflejar el uno en el otro.

Sin embargo, la ternura común por las cosas, que se preocupa solamente de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, que con esto la contradicción no se halla solucionada, sino en general transferida sólo a otro lado, es decir, la reflexión subjetiva o extrínseca, y que ésta, de hecho, contiene los dos momentos —que están expresados, por este alejamiento y esa transposición, como puro **[53]** ser puesto como superados y relacionados entre ellos en una única unidad.

3. LA OPOSICIÓN;

En la oposición la *reflexión determinada*, es decir, la diferencia, está acabada. La oposición es la unidad de la identidad y de la diversidad sus momentos son diferentes en una única identidad; ellos *están así* contrapuestos.

La *identidad* y la *diferencia* son los momentos de la diferencia contenidos en el interior de ella misma; son momentos reflejados de su unidad. Pero la *igualdad* y *desigualdad* son la reflexión exteriorizada; su identidad consigo misma no es sólo la indiferencia de cada momento frente al otro diferente de él, sino frente al ser-en-sí y por-sí como tal; es una identidad consigo misma frente a la identidad reflejada en sí; por consiguiente es la *inmediación* no reflejada en sí. El ser puesto, propio de los lados de la reflexión extrínseca, es por tanto un *ser*, así como su no-ser puesto en un *no-ser*.

Los momentos de la oposición, examinados más de cerca, son así el ser puesto reflejado en sí, o sea la determinación en general. El ser puesto es la igualdad y desigualdad; las dos, reflejadas en sí, constituyen las determinaciones de la oposición. Su reflexión en sí consiste en que cada una es en sí misma la unidad de la igualdad y la desigualdad. La igualdad está solamente en la reflexión, que compara según la desigualdad, siendo mediada así por su otro momento indiferente. De la misma manera la desigualdad está sólo en la misma relación reflexiva, en que está la

igualdad. Cada uno de estos momentos es, por ende, el todo en su determinación. Es el todo, por cuanto contiene también su otro momento; pero este otro suyo es algo *existente* de modo indiferente así cada uno de los momentos contiene la relación con su no-ser, y es sólo la reflexión en sí o el todo como refiriéndose esencialmente a su no-ser.

Esta *igualdad* consigo misma que se refleja sobre sí, y que contiene en sí misma la relación con la desigualdad, es lo *positivo*; así la *desigualdad*, que contiene en sí misma la relación con su no-ser, esto es, con la igualdad, es lo *negativo*. **[54]**

O sea ambos son el ser puesto; puesto que ahora las determinaciones diferenciadas están consideradas como *determinada relación* diferenciada del ser puesto *por sí*, la oposición resulta de un lado como el *ser puesto* reflejado en su *igualdad consigo*, de otro lado como éste mismo reflejado en su desigualdad consigo, vale decir, es lo *positivo* y lo *negativo*. —Lo *positivo* es el ser puesto como reflejado en la igualdad consigo mismo pero lo reflejado es el ser-puesto, es decir, la negación como negación; así esta reflexión contiene en sí como determinación suya, la relación con lo otro. Lo *negativo* es el ser puesto como reflejado en la desigualdad; pero el ser-puesto es la desigualdad misma; así que esta reflexión resulta ser, pues, la identidad de la desigualdad consigo misma, y un absoluto relacionado con sí mismo. —Por consiguiente ambos [contienen su contrario], es decir, el ser puesto reflejado en la igualdad consigo mismo tiene en sí la desigualdad, y el ser puesto reflejado en la desigualdad consigo mismo tiene en sí también la igualdad.

Lo positivo y lo negativo constituyen así los lados de la oposición que se han puesto independientes. Son independientes, por cuanto son la reflexión del todo en sí; y pertenecen a la oposición por cuanto es la *determinación*, que, como un todo, está reflejada sobre sí. A causa de su independencia, ellos constituyen la oposición determinada *en sí*. Cada uno es sí mismo y su otro; por tanto cada uno tiene su *determinación* no en un otro, sino *en él mismo*. —Cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro. Esto tiene un doble aspecto: cada uno es relación a su noser como superación de este ser-otro en sí; de ese modo su no-ser es sólo un momento en él. Pero por otro lado, aquí el ser-puesto se ha vuelto un ser,

un indiferente subsistir; el otro de sí mismo, que cada uno contiene, es por ende también el no-ser de aquél, donde tiene que ser contenido sólo como momento. Por consiguiente cada uno existe sólo porque *su no-ser* existe, y precisamente en una relación idéntica.

Las determinaciones, que constituyen lo positivo y lo negativo, consisten pues, en que lo positivo y lo negativo son, en primer lugar, *momentos* absolutos de la oposición; su **[55]** subsistir es inseparablemente una única reflexión; es una única mediación, en que cada uno existe por medio del no-ser de su otro, y por consiguiente por medio de su otro o sea de su propio no-ser. —Así ellos son *opuestos* en general; o sea *cada uno* es sólo el opuesto del otro. Uno no es todavía positivo y el otro no es todavía negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente. Cada uno existe así en general, *en primer lugar*, en la medida en que *el otro existe*; es lo que es, por medio del otro, es decir, por medio de su propio no-ser; es sólo un *ser-puesto; en segundo lugar* existe en la medida en que *el otro no existe*; es lo que es por medio del no-ser del otro; vale decir, es la *reflexión* en sí. —Esta doble relación es empero, la *única* mediación de la oposición en general, donde, en general, los dos *son* solamente *puestos*.

Pero *además* este puro ser-puesto es reflejado en sí, en general; lo positivo y lo negativo son, según este momento de la *reflexión extrínseca*, *indiferentes* frente a aquella primera identidad, en que ellos son sólo momentos; o sea, puesto que aquella primera reflexión es la propia reflexión de lo positivo y lo negativo en sí mismos, y cada uno es su ser-puesto en sí mismo, cada uno es así indiferente frente a esta reflexión suya en su no-ser, es decir, frente a su propio ser-puesto. Los dos lados son así puramente distintos, y dado que su ser-determinado, es decir, su ser positivo y negativo, constituye su ser-puesto uno frente a otro, no están determinados en ellos mismos, sino que cada uno es sólo una determinación en general. Sin duda que, a causa de esto, a cada lado le compete una de las determinaciones de positivo y negativo; pero éstas pueden ser trocadas, y cada lado es de tal especie, que puede ser considerado igualmente sea como positivo, sea como negativo.

Pero, *en tercer lugar*, lo positivo y lo negativo no son sólo algo puesto, ni puramente un indiferente, sino que su *ser-puesto* o sea su *referencia al*

otro en una única unidad, que no está constituida por ellos mismos está *recobrado* en cada uno. Cada uno es, en sí mismo, positivo y negativo; lo positivo y lo negativo son la determinación reflexiva en sí y por sí; sólo en esta reflexión de los contrarios en sí, ellos se **[56]** convierten en positivo y negativo. Lo positivo tiene en sí mismo la relación con el otro, en que consiste la determinación de lo positivo; de la misma manera lo negativo no es negativo como frente a un otro, sino que tiene igualmente en sí mismo la determinación, por cuyo medio se convierte en negativo.

Así que cada uno (lo positivo tanto como lo negativo)[8] es unidad consigo independiente, que existe por sí. Lo positivo, claro está, es un ser-puesto, pero puesto de tal manera, que para él el ser-puesto es solamente un ser-puesto como superado. Es lo *no-contrapuesto*, la oposición superada, peso como aspecto de la oposición misma. —En tanto es positivo, algo está determinado sin duda en relación a un ser-otro, pero de tal manera que su naturaleza consiste en no ser algo puesto; es la reflexión en sí que niega el ser otro. Pero su otro, es decir, lo negativo, ya no es, por sí mismo, un ser-puesto o momento, sino un *ser* independiente; así la reflexión negativa de lo positivo en sí está determinada como para *excluir* de sí este *no-ser* suyo.

Así lo negativo, como reflexión absoluta, no es lo negativo inmediato, sino lo negativo mismo como ser-puesto superado, es decir, lo negativo en sí y por sí, que tiene en sí mismo su base de manera positiva. Como reflexión en sí, niega su relación con otro; su otro es lo positivo, un ser que está por sí —por consiguiente su relación negativa con aquél es la de excluirlo de sí. Lo negativo es lo opuesto que subsiste por sí, mismo, frente a lo positivo, que es la determinación de la oposición superada—, *la oposición total*, que tiene su base en sí misma, en contraposición con el ser-puesto idéntico consigo mismo.

Por lo tanto lo positivo y negativo no son solamente *en sí* positivo y negativo, sino en sí y por sí. Son tales *en sí*, en la medida en que se hace abstracción de su relación exclusiva con otro, y se los considera sólo según su determinación. Algo es positivo o negativo *en-sí* en la medida en que no tiene que ser determinado así sólo *respecto a otro*. Pero lo positivo o lo negativo, considerados no como un ser-puesto y por **[57]** consiguiente no como opuestos, no son cada uno sino lo inmediato, el *ser* y el *no-ser*. Pero

lo positivo y lo negativo son los momentos de la oposición; el ser-en-sí de ellos constituye sólo la forma de su, ser reflejados en sí. Algo es *positivo en-sí* al margen de su relación con lo negativo; y algo es *negativo en-sí*, al margen de su relación con lo negativo[9]; en esta determinación se mantiene uno firme sólo apoyándose en el momento abstracto de este ser reflejado.

Sin embargo, lo positivo o negativo *existente en sí*, significa esencialmente que el ser opuesto no es sólo un momento, y no pertenece tampoco a la comparación, sino que es la *propia* determinación de los términos de la oposición. Por consiguiente, son positivos o negativos *en sí*, no fuera de la relación con otro, sino porque *esta relación* y justamente como relación que excluye, constituye la determinación o el ser-en-sí de ellos; en ésta pues, ellos son tales al mismo tiempo en sí y por sí.

NOTA[10]

Hay que citar aquí los conceptos de *positivo* y *negativo*, tales como se presentan en la *aritmética*. En ésta se los presupone como conocidos; pero, como no están comprendidos en su diferencia determinada, no evitan dificultades y enredos insolubles. Han resultado, poco ha, las dos determinaciones *reales* de lo positivo y negativo —fuera del simple concepto de su oposición— es decir, que *primeramente* en su base se halla sólo un ser determinado diferente, inmediato, cuya simple reflexión en sí se distingue de su ser-puesto, es decir, de la oposición misma. Por consiguiente esta oposición vale sólo como no existente en sí y por sí, y aun cuando compete sin duda a los diferentes, de modo que cada uno es un opuesto en general; sin embargo, subsiste también por sí de manera indiferente, y es indistinto cuál de los dos opuestos diferentes se considere como positivo o como **[58]** negativo. —*En segundo lugar*, en cambio, lo positivo es lo positivo en sí mismo, lo negativo es lo negativo en sí mismo, de modo que lo diferente no es indiferente al respecto, sino que ésta es su determinación en sí y por sí. —Estas dos formas de lo positivo y lo negativo se presentan en seguida en las primeras determinaciones, en que se emplean en la aritmética.

El *a* positivo (+*a*) y el *a* negativo (–*a*) son, en primer lugar *magnitudes opuestas en general; a* es la *unidad*, *existente en sí*, que se halla en la base de ambas, que es ella misma lo indiferente frente a la oposición, y que aquí, sin ulterior concepto, sirve como base muerta. Es cierto que –*a* está designado como lo negativo y +*a* como lo positivo, pero *tanto uno como el otro* son un *opuesto*.

Además *a* no es sólo la unidad *simple*, que se halla en la base, sino que, como +*a* y –*a*, es la reflexión en sí de estos opuestos; nos hallamos en presencia de *dos diferentes a*, y es indiferente cuál de los dos se quiera designar como positivo o como negativo; ambos tienen una subsistencia particular y son positivos.

Según ese primer lado, +*y* –*y* = 0; o bien en –8 +3 los 3 positivos son negativos en el 8. Los opuestos se eliminan en su conexión. Una hora de camino recorrido hacia el este, y otro tanto de vuelta hacia el oeste elimina el camino recorrido antes; cuanto hay de deudas, tanto menos hay de patrimonio; cuanto hay de patrimonio, tanto se elimina de deudas. La hora de camino hacia el este no es, al mismo tiempo, el camino positivo en sí, ni el camino hacia el oeste es tampoco el camino negativo, sino que estas direcciones son indiferentes frente a esta determinación de la oposición; sólo una tercera referencia, que cae fuera de ellas, hace que una sea positiva, la otra negativa. Así también las deudas no son lo negativo en sí y por sí; son tales sólo en relación con el deudor; para el acreedor en cambio representan su patrimonio positivo; son una cantidad de dinero, o cualquier cosa de valor dado que, según el punto de vista externo, en que caen sus relaciones, es deuda o patrimonio.

En realidad los opuestos se eliminan en su relación, así **[59]** que el resultado es igual a cero; pero en ellos se presenta también *su idéntica relación*, que es indiferente con respecto a la oposición misma; así constituyen un *uno único*. Esto se verifica, como ya se dijo antes, con respecto a la cantidad de dinero, que es solamente una única cantidad, o respecto de *a*, que es sólo *un único a* en el +*a* y –*a*; y también respecto del camino, que es solamente *un* trecho de camino, y no dos caminos, que vayan uno hacia el este y el otro hacia el oeste. Así también una ordenada *y*, es la misma tanto si está considerada de un lado como del otro del eje; por

lo tanto $+y$ o bien $-y = y$; ella es sólo la ordenada; hay sólo una única determinación y ley de ella.

Pero además de esto, los opuestos no son sólo un único indiferente, sino también *dos indiferentes*. Es decir, como opuestos, son también reflejados en sí, y subsisten así como diferentes.

Así, en –8 +3 se hallan en general once unidades; +y, –y, son ordenadas de los lados opuestos del eje, donde cada una es una existencia indiferente frente a este límite, y frente a su oposición recíproca; de este modo resulta +y –y 2y. —También el camino recorrido de vuelta hacia el este y hacia el oeste representa la suma de dos actividades o la suma de dos períodos de tiempo. Igualmente, en la economía política, un *cuanto de dinero* o de valor no es solamente este único cuanto como medio de subsistencia, sino que se halla duplicado: es un medio de subsistencia tanto para el deudor como para el acreedor. El patrimonio estatal no se evalúa sólo como suma del puro dinero y del restante valor de los bienes inmuebles y muebles, que se encuentran en el Estado, y mucho menos, desde luego, como suma sobrante después de la sustracción del patrimonio pasivo desde el activo, sino que el capital, aun cuando su determinación activa y pasiva se redujesen a cero, queda *en primer lugar* capital positivo, como +a o $-a$ $-a$; pero, *en segundo lugar*, puesto que es pasivo de múltiples maneras, es decir dado en préstamo y de nuevo en préstamo, resulta por esto un medio altamente multiplicado.

Pero las magnitudes opuestas no son sólo de un lado **[60]** puros opuestos en general, y de otro lado reales o indiferentes; sino además, a pesar de que el cuanto mismo es el ser limitado de manera indiferente, en él se halla también lo positivo en sí y lo negativo en sí. Por ejemplo, hay que tener en cuenta el hecho de que a, cuando no tiene signo, vale de manera que debe considerarse como positivo, cuando haya que designarlo. Si tuviera que devenir sólo un opuesto en general, entonces podría igualmente ser considerado como $-a$. Pero el signo positivo le es otorgado de modo inmediato, porque lo positivo por sí tiene el característico significado de lo inmediato, como idéntico consigo, frente a la oposición.

Además, mientras se suman o se sustraen, las magnitudes positivas y negativas valen como aquéllas que son por sí positivas y negativas, y no se

convierten en tales simplemente por la relación del adicionar o sustraer, esto es, de manera extrínseca. En 8 – (–3) el primer *menos* significa opuesto *frente* a 8, el segundo *menos* al contrario (–3), vale como opuesto *en sí*, fuera de esta relación.

Esto se evidencia mejor en la multiplicación y división; aquí lo positivo tiene que ser considerado esencialmente como lo *no-opuesto*; lo negativo, al contrario, como lo opuesto, y las dos determinaciones no tienen que ser consideradas de la misma manera, sólo como opuestas en general. Puesto que en las demostraciones de cómo se comportan los signos en estas dos maneras de calcular se detienen los tratados en el concepto de las magnitudes opuestas en general, estas demostraciones son incompletas y se enredan en la contradicción. —El *más* y el *menos* consiguen, luego, en la multiplicación y división, el significado más determinado de lo positivo y negativo en sí, pues la razón de los factores, que son unidad y monto uno frente a otro, no es sólo una relación de más y menos, como en el adicionar o sustraer, sino que es una relación cualitativa; conque también el más y el menos adquieren el significado cualitativo de positivo y negativo. —Sin esta determinación, y partiendo sólo del concepto de magnitudes opuestas, puede con facilidad extraerse la errónea conclusión de que, si –a x +a = –a^2, al **[61]** contrario ± a x –a tiene que dar a^2. Puesto que un factor significa el monto y el otro la unidad, y propiamente el monto, como de costumbre, está significado por el factor colocado adelante, las dos expresiones –a x +a y +a x –a se distinguen por el hecho de que en la primera +a es la unidad y –a el monto, y en la otra se verifica lo contrario. Ahora bien, respecto a la primera expresión, se acostumbra decir: si yo tengo que tomar +a un número de veces –a, entonces yo no tomo +a solamente *a* veces, sino que lo tomo también en la manera opuesta a él, esto es, tomo +a veces a; por tanto, como se trata de un *más*, tengo que considerarlo como negativo, y el producto es –a^2. Pero, cuando, en el segundo caso, hay que tomar –a x 4 –a veces, entonces, de la misma manera, –a no tiene que ser tomado –a veces, sino en su determinación opuesta, es decir +a veces. De acuerdo con el razonamiento aplicado en el primer caso, por ende, la consecuencia es, que el producto tendría que ser a^2. Lo mismo se verifica en la división.

Esta consecuencia es necesaria, por cuanto el *más* y el *menos* están considerados sólo como magnitudes opuestas en general; al *menos*, en el primer caso se le atribuye la capacidad de modificar el *más*; pero en el otro caso el *más* no debería tener la misma capacidad sobre el *menos*, a pesar de ser una determinación de magnitud *opuesta*, justamente como éste. En realidad el *más* no tiene esta capacidad, pues aquí hay que considerarlo según su determinación cualitativa, frente al *menos*, dado que los factores tienen una relación cualitativa entre ellos. Por lo tanto, lo negativo es aquí lo opuesto en sí, como tal, y al contrario lo positivo es lo indeterminado, indiferente en general; claro que él también es lo negativo, pero negativo del otro, no en sí mismo. —Una determinación como la negación se introduce, pues, sólo por medio de lo negativo, no por medio de lo positivo.

Así también $-a \times -a = a^2$, por el hecho de que el *a* negativo no tiene que ser considerado sólo de la manera opuesta (así habría que tomarlo, multiplicado por a), sino de manera negativa. La negación de la negación, empero, es lo positivo. **[62]**

C. LA CONTRADICCIÓN

1. La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos*; en la *diversidad* estos lados se separan entre sí *de modo indiferente*; en la *oposición* como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por medio del otro, y por consiguiente sólo como momentos; pero están determinados del mismo modo en sí mismos, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente: son las *determinaciones reflexivas independientes*.

Una de ellas es lo *positivo*, la otra lo *negativo*, pero aquélla como lo que es positivo en sí mismo, ésta como lo que es negativo en sí mismo. Cada uno tiene la independencia indiferente por sí, por el hecho de que tiene en sí mismo la relación con su otro momento; así es la oposición completa encerrada en sí. —Por ser este todo, cada uno está mediado consigo *por su otro*, *y* lo *contiene*. Pero está también mediado consigo por el *no-ser de su otro*; así es unidad que existe por sí y *excluye* de sí al otro.

Puesto que la determinación reflexiva independiente excluye la otra en el mismo aspecto en que la contiene y por eso es independiente, al hacerlo excluye de sí en su independencia, su propia independencia; en efecto ésta consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco; —pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma, y excluir de sí la determinación que es negativa respecto a ella. Así ella es la *contradicción*.

La diferencia en general es ya la contradicción *en sí*; en efecto representa la *unidad* de aquéllos que existen sólo porque *no son uno* representa la *separación* de aquéllos que existen sólo como separados *en la misma relación*. Sin embargo lo positivo y lo negativo son la contradicción *puesta*, porque como unidades negativas, son justamente el ponerse ellos mismos, y en esto son cada uno la superación de sí mismo y el ponerse su contrario. —Ellos constituyen la reflexión determinante como *exclusiva*; y puesto que el excluir **[63]** es *un único* distinguir y cada uno de los distintos, justamente como exclusivo, constituye toda la exclusión, cada uno se excluye en sí mismo.

Considerando por sí las dos determinaciones reflexivas independientes, lo positivo representa así el *ser-puesto* como reflejado *en la igualdad consigo*, el ser-puesto que no es referencia a otro, vale decir, es el subsistir, puesto que el ser-puesto se halla *superado* y *excluido*. Pero con esto lo positivo se convierte en *referencia de un no-ser*, es decir en un *ser-puesto*. —Así representa la contradicción siguiente, que lo positivo, puesto que es el poner la identidad consigo mismo por medio de la *exclusión* de lo negativo, se convierte a sí mismo en lo *negativo*, es decir, en ese otro, que excluye de sí. Éste, por estar excluido, está puesto como libre con respecto a lo que lo excluye, y por consiguiente como reflejado en sí, y exclusivo él mismo. Así la reflexión exclusiva es el poner lo positivo, como exclusivo del otro, de modo que este poner es directamente el poner su otro, que lo excluye.

Ésta es la absoluta contradicción de lo positivo, pero es de modo inmediato la absoluta contradicción de lo negativo; el ponerse de ambos es una única reflexión. —Lo negativo considerado por sí frente a lo positivo, es el ser-puesto *como reflejado en la desigualdad consigo*, es decir, lo

negativo como negativo. Pero lo negativo mismo es lo desigual, el no-ser de un otro; por consiguiente la reflexión en su desigualdad es más bien su relación consigo misma. —La negación *en general* es lo negativo como cualidad, o determinación *inmediata*; pero lo negativo *como negativo* es tal en relación a su negativo, es decir, a su otro. Si ahora se considera este negativo sólo como idéntico con el primero, entonces es, como también el anterior, sólo inmediato; así ellos no se hallan considerados como otros recíprocamente, y por ende no como negativos; lo negativo, en general, no es un inmediato. —Ahora bien, por cuanto además cada uno es exactamente lo mismo que el otro, esta relación de los desiguales es así al mismo tiempo su idéntica relación.

Por consiguiente, ésta es la misma contradicción que representa **[64]** lo positivo, es decir, el ser-puesto o la negación, como relación consigo. Pero lo positivo representa esta contradicción sólo en sí; lo negativo, al contrario, es la contradicción *puesta*; en efecto en su reflexión en sí, esto es en ser en sí y por sí negativo, o en ser, como negativo, idéntico consigo mismo, tiene la determinación de ser lo no-idéntico, es decir, de ser exclusión de la identidad. Es verdaderamente esto, es decir, ser *idéntico consigo mismo frente a la identidad*, y por consiguiente excluirse a sí mismo de sí, por medio de su reflexión exclusiva.

Lo negativo es, por ende, la completa oposición, que como oposición se funda en sí; es la diferencia absoluta, que *no se refiere a otro*; excluye de sí, como oposición, la identidad —pero con esto se excluye a sí misma; en efecto, por ser *relación consigo*, se determina como la identidad misma, que excluye.

2. La contradicción se soluciona.

En la reflexión que se excluye a sí misma, que ya consideramos, lo positivo y lo negativo, cada uno en su independencia, se elimina a sí mismo; cada uno representa en absoluto el traspasar, o más bien, el trasferirse a sí mismo en su contrario. Este incesante desaparecer de los opuestos en ellos mismos, constituye la *próxima unidad*, que se realiza por medio de la contradicción; es el *cero*.

Sin embargo la contradicción no contiene puramente lo *negativo*, sino también lo *positivo*; o sea la reflexión que se excluye a sí misma es al

mismo tiempo reflexión que *pone*; el resultado de la contradicción no es solamente el cero. Lo positivo y lo negativo constituyen el *ser-puesto* de la independencia; la negación de ellos por medio de ellos mismos elimina el *ser-puesto* de la independencia. Esto es lo que de verdad perece en la contradicción.

La reflexión en sí, por cuyo medio los lados de la oposición se ponen como relaciones independientes por sí, representa en primer lugar su independencia como momentos *diferenciados*; de este modo representan esta independencia sólo *en sí*, porque son todavía opuestos, y el hecho de que sean tales *en sí*, constituye su ser-puestos. Pero su reflexión **[65]** exclusiva elimina este ser-puesto, y los hace independientes que están por sí, los convierte en tales que son independientes no sólo *en sí*, sino por su relación negativa con su otro. De esta manera también su independencia se halla puesta. Pero ellos, además, por este su ponerse, se convierten en un ser-puestos. *Ellos se destruyen*, por cuanto se determinan como lo idéntico consigo mismo, pero en esto más bien se determinan como lo negativo, es decir, como un idéntico consigo mismo, que es relación con otro.

Sin embargo, considerada de más cerca, esta reflexión exclusiva no consiste sólo en esta determinación formal. Es una independencia que está *en sí*, *y* es la superación de este ser-puesto, y sólo por medio de esta superación es unidad que está por sí, y efectivamente independiente. Por medio de la eliminación del ser-otro, o ser-puesto, se presenta de nuevo, claro está, el ser-puesto, es decir, lo negativo de otro. Pero, de hecho, esta negación no es de nuevo sólo una primera relación inmediata con otro, vale decir, no es un ser puesto como inmediación superada, sino como ser-puesto superado.

La reflexión exclusiva de la independencia, puesto que actúa excluyendo, se reduce a un ser-puesto, pero es al mismo tiempo superación de su ser-puesto. Es relación consigo mismo que elimina; en *primer lugar* ella elimina de este modo lo negativo, y en *segundo lugar* se pone como un negativo; y éste es sólo aquel negativo que ella elimina; al eliminar lo negativo, lo pone y lo elimina al mismo tiempo. La *misma determinación exclusiva* representa de esta manera, con respecto a sí, el *otro*, cuya negación constituye; por consiguiente la eliminación de este ser-puesto no

es de nuevo el ser-puesto como lo negativo de un otro, sino que es el confluir consigo mismo, que es unidad positiva consigo. Así la independencia es una unidad que vuelve en sí por medio de *su propia* negación, pues por la negación de *su* ser-puesta, vuelve en sí. Es la unidad de la esencia, que consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación, no de otro, sino de sí misma.

3. Por este lado positivo, por el cual, en la oposición considerada **[66]** como reflexión exclusiva, la independencia se convierte en ser puesto y al mismo tiempo elimina el hecho de ser un ser-puesto, la oposición no solamente se *ha derrumbado*, sino que ha vuelto *en su fundamento*. —La reflexión exclusiva de la oposición independiente la reduce a un negativo, solamente puesto; con esto rebaja sus *determinaciones* primeramente independientes, es decir, lo positivo y negativo, a la situación de ser *sólo determinaciones*. Y cuando así el ser-puesto se ha convertido en ser-puesto, ha vuelto en general en sí, en su unidad consigo; es la *simple esencia*, pero la esencia como *fundamento*. Por la eliminación de las determinaciones de la esencia que se contradicen en sí mismas, esta esencia está puesta de nuevo; sin embargo, puesta con la determinación de ser unidad de la reflexión exclusiva, simple unidad, que se determina a sí misma como un negativo, pero que en este ser-puesto es inmediatamente igual a sí misma, y coincide consigo mismo.

En primer lugar, pues, la oposición independiente *vuelve* así, por medio de su contradicción, a su fundamento; es lo primero, lo inmediato, de donde se empieza, y la oposición superada o el ser-puesto superado es, él mismo, un ser-puesto. Con esto *la esencia como fundamento es un ser-puesto*, algo *que resulta de un proceso de devenir*. Pero, viceversa, se ha puesto sólo lo siguiente, que la oposición, o el ser-puesto es algo eliminado, pero sólo como ser-puesto. La esencia, por ende, como fundamento, es una reflexión exclusiva de tal manera que se convierte a sí misma en un ser-puesto, y que la oposición, de donde antes se empezaba, y que era lo inmediato, ahora es sólo la independencia, puesta y determinada de la esencia; y que ella es solamente lo que se elimina en sí mismo, pero la esencia es lo reflejado en sí en su determinación. La esencia se excluye así de sí misma como fundamento, es decir, se pone; su ser-puesto —que es lo excluido— existe

sólo como ser-puesto, vale decir, como identidad de lo negativo consigo mismo. Este independiente es lo negativo, *puesto* como negativo; algo que se contradice a sí mismo, y que por consiguiente permanece de modo inmediato en la esencia, como en su fundamento. **[67]**

La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta independencia acabada; lo negativo constituye en él una esencia independiente, pero como negativo. Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están, tanto eliminadas como conservadas en el fundamento. El fundamento es la esencia en tanto identidad positiva consigo, pero una identidad que al mismo tiempo se refiere a sí como negatividad, y que se determina así y se convierte en un ser-puesto excluido. Pero este ser puesto es la esencia total independiente, y la esencia es el fundamento, considerada como idéntica consigo misma y positiva en esta negación suya. La oposición independiente, que se contradice a sí misma, era, por ende, ya ella misma el fundamento; había que añadirle sólo la determinación de la unidad consigo misma, que se hace evidente por el hecho de que los opuestos independientes se eliminan cada uno a sí mismo, y se transforman en el otro de sí. Así se destruyen, pero con esto al mismo tiempo cada uno llega sólo a coincidir consigo mismo, y por consiguiente, en su perecer, es decir, en su ser-puesto, o en su negación, es más bien sólo la esencia reflejada en sí, idéntica consigo misma.

NOTA 1[11]

Lo *positivo* y lo *negativo son la misma cosa*. Esta expresión pertenece a la *reflexión extrínseca*, en cuanto ella establece una *comparación*, por medio de estas dos determinaciones. Pero no es una comparación extrínseca, la que debe efectuarse entre ellas, y tampoco entre otras categorías, sino que hay que considerarlas en sí mismas, es decir, hay que considerar qué es su propia reflexión. En ésta, empero, se ha mostrado, que

cada uno (positivo y negativo) es esencialmente **[68]** el aparecer de sí mismo en el otro, e incluso su ponerse a sí mismo como el otro.

Pero la representación, puesto que no considera lo positivo y lo negativo como son en sí y por sí, puede en todo caso remitirse a la comparación, para darse cuenta de la falta de consistencia de estos diferentes, que ella admite como si estuviesen firmes uno frente al otro. Una breve experiencia en el pensamiento reflexivo ya permitirá percibir que, cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo. El desconocer la naturaleza de aquellos opuestos lleva a la opinión de que este enredo sea algo incorrecto, que no debe verificarse, y se lo atribuye a un error subjetivo. Este traspasar queda, en efecto, como puro enredo, hasta que no intervenga la conciencia de la necesidad de la transformación. —Sin embargo, también para la reflexión extrínseca es muy simple considerar que ante todo lo positivo no es un idéntico inmediato, sino que por un lado es un opuesto frente a lo negativo, que tiene significado sólo en esta relación, de modo que lo negativo mismo se halla *en su concepto*; por otro lado, empero, que lo positivo es en sí mismo la negación que se refiere a sí misma del puro ser-puesto o sea de lo negativo, y por ende es él mismo *la absoluta negación* en sí. —De la misma manera, lo negativo, que está frente a lo positivo, tiene sentido sólo en esta relación con este otro de él; lo contiene, pues, *en su concepto*. Pero lo negativo tiene, aún sin referencia a lo positivo, una *subsistencia propia*; es idéntico consigo mismo; pero así es él mismo lo que tendría que ser lo positivo.

La oposición de positivo y negativo se entiende sobre todo en el sentido de que mientras el primero (pese a que, según su nombre, expresa el *ser puesto*, o ser establecido) tiene que ser algo objetivo, el segundo, al contrario, es algo subjetivo que pertenece sólo a la reflexión extrínseca, y no **[69]** concierne en absoluto a lo objetivo existente en sí y por sí, y no tiene absolutamente existencia para el mismo. En efecto, cuando lo negativo no expresa otra cosa que la abstracción propia de un albedrío

subjetivo o bien una determinación que resulta de una comparación extrínseca, con toda evidencia no tiene existencia para lo positivo objetivo, es decir, éste no está relacionado en sí mismo con una tal vacua abstracción; pero, en este caso, la determinación que lo caracteriza como positivo le queda igualmente extrínseca. Así, para citar un ejemplo de la oposición constante de estas determinaciones reflexivas, la *luz* vale en general como lo que es sólo positivo, y al contrario la *oscuridad* como lo que es sólo negativo. Sin embargo la luz, en su infinita expansión y en la fuerza de su actividad germinadora y vivificadora, tiene esencialmente la naturaleza de una absoluta negatividad. Al contrarío la oscuridad, como uniformidad, o como seno de la generación que no se distingue a sí mismo en sí, es lo simple, idéntico consigo mismo, lo positivo. Se la considera como algo que es únicamente negativo, en el sentido de que, como pura ausencia de la luz, no tiene absolutamente existencia para ésta, de modo que ésta, en su referencia a la oscuridad, no se refiere a un otro, sino que debe relacionarse sólo a sí misma, y por ende la oscuridad tiene sólo que desaparecer, frente a la luz. Pero, como todos saben, la luz queda enturbiada hasta convertirse en gris por la oscuridad; y, además de esta modificación puramente cuantitativa, la luz sufre también una modificación cualitativa al ser, por vía de la referencia a la oscuridad, determinada en color. —Así, por ejemplo, tampoco la *virtud* existe sin lucha; es más bien la lucha más alta, acabada; de este modo no es sólo lo positivo, sino una absoluta negatividad; ni tampoco es virtud sólo *en comparación* con el vicio, sino que *en sí misma* es oposición y batalla. O bien, el *vicio* no es solamente la *falta* de la virtud —también la inocencia es tal falta— y tampoco se diferencia de la virtud sólo por una reflexión extrínseca, sino que, al ser en sí mismo lo opuesto de aquélla, es el *mal*. El mal consiste en fundarse en sí contra el bien; es la negatividad positiva. Al **[70]** contrario la inocencia, como falta del bien y del mal, es indiferente respecto a las dos determinaciones, no es ni positiva, ni negativa. Pero, al mismo tiempo esta falta tiene también que ser considerada como una determinación, y de un lado hay que considerarla como naturaleza positiva de algo, mientras de otro lado se relaciona con un opuesto; y todas las naturalezas emergen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se relacionan por medio de sí mismas con su otro, y con

eso se encaminan hacia su destrucción, o, en sentido positivo, vuelven a su base. —También la *verdad* es lo positivo, considerada como el saber que coincide con el objeto; pero es sólo esta igualdad consigo mismo, puesto que el saber se ha comportado como negativo frente al otro, ha penetrado en el objeto, y ha eliminado la negación que éste constituye. El *error* es un positivo, como opinión referente a lo que no existe en sí y por *sí*, pero que se conoce y se afirma. En cambio, la ignorancia es o lo indiferente respecto a la verdad y al error, y por consiguiente no está determinada ni como positiva ni como negativa, y su determinación en el sentido de falta pertenece a la reflexión extrínseca; o bien, como objetiva, o sea como propia determinación de una naturaleza, ella es el impulso que se dirige contra sí, es un negativo, que contiene en sí una dirección positiva. —Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía.

NOTA 2[12]

La determinación de la oposición ha sido también formulada en un principio, el llamado *principio del tercero excluido*.

«*Algo o es A o es no-A; no hay un tercero.*» **[71]**

Este principio contiene, *en primer lugar*, el concepto de que todo es un *opuesto*, algo *determinado* o como positivo, o como negativo. —Es un principio importante, que tiene su necesidad en el hecho de que la identidad traspasa a la diversidad, y ésta a la oposición. Sin embargo, no suele ser entendido en este sentido, sino que habitualmente tiene que significar sólo que a una cosa le compete, entre todos los predicados, tal predicado mismo o su no-ser. El opuesto significa aquí sólo la falta [de tal determinación] o más bien la *indeterminación*; y la proposición está tan desprovista de significado, que no vale la pena de expresarla. Si se toman las determinaciones: dulce, verde, cuadrado —y hay que tomar igualmente todos los predicados— y después se dice del espíritu que es dulce o no es

dulce, verde o no verde, etc., ésta es una trivialidad, que no lleva a nada. La determinación, el predicado, tiene que ser referido a algo. El algo está determinado (dice la proposición); ahora bien, la proposición tiene que contener esencialmente lo siguiente: que la determinación se determine con más exactitud, esto es, que se convierta en determinación *en sí*, vale decir, en oposición. En cambio, la proposición tomada en aquel sentido trivial, traspasa directamente de la determinación a su no-ser en general, es decir, regresa de nuevo a la indeterminación.

El principio del tercero excluido se diferencia además del principio considerado antes, de la identidad o de la contradicción, que decía: no hay nada, que *al mismo tiempo* sea A y no-A. El tercero excluido contiene el concepto que *no hay* nada que no sea *ni A, ni* no-A, es decir que no hay un tercero, que sea indiferente con respecto a la oposición. De hecho, en cambio, en esta proposición misma *hay* un tercero, que es indiferente con respecto a la oposición, y precisamente A mismo está (como tercero) presente en ella. Este A no es ni +A, ni –A, y puede ser tanto +A, como –A. —El algo, que tendría que ser +A o no –A, está referido, de este modo, tanto a + A, como a no A; y también, al estar referido a A, *no* tendría que ser referido a no-A así como *no* tiene que ser referido a A si está referido a no-A Por consiguiente, el algo mismo es el **[72]** tercero, que tendría que ser excluido. Cuando las determinaciones opuestas se hallan, en el algo, sea como puestas, sea como superadas en este poner, el tercero, por lo tanto, que tiene aquí el aspecto de algo muerto, representa, considerado más profundamente, la unidad de la reflexión, en que vuelve la oposición, como a su base.

NOTA 3[13]

Si ahora se han elevado a forma de proposición las primeras determinaciones reflexivas, la identidad, la diversidad y la oposición, entonces tanto más habría que comprender en una proposición aquella determinación reflexiva, a la que las otras traspasan como a su verdad, es decir, la *contradicción*; y habría que decir: *Todas las cosas están en contradición en sí mismas*, y esto justamente en el sentido de que esta

proposición expresaría, frente a las otras, mucho más la verdad y la esencia de las cosas. —La contradicción, que se destaca en la oposición, es sólo el desarrollo de la nada, contenida en la identidad, y que se presentó en la expresión, que afirmaba que el principio de identidad *no dice nada*. Esta negación se determina ulteriormente convirtiéndose en la diversidad y oposición, que ahora representa la contradicción puesta.

Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad. **[73]**

Habitualmente ante todo se intenta alejar la contradicción, apartándola de las cosas, de lo existente, y de lo verdadero en general; se afirma, que *no hay nada que sea contradictorio*. Al contrario, luego, se imputa la contradicción a la reflexión subjetiva, que, por medio de sus referencias y comparaciones, la había establecido en primer lugar. Pero tampoco en esta reflexión se presentaría verdaderamente [la contradicción], pues lo *contradictorio* no podría ser *representado* ni *pensado*. En general la contradicción, sea en lo real o en la reflexión conceptual, vale como una accidentalidad, y al mismo tiempo como una anormalidad y un paroxismo morboso transitorio.

Ahora, por lo que se refiere a la afirmación de que *no existe* la contradicción, que no es algo presente, no necesitamos preocuparnos por una afirmación de este tipo. Una determinación absoluta de la esencia tiene que hallarse en cualquier experiencia, en todo lo real como en cada concepto. Ya recordamos anteriormente la misma cosa con respecto al *infinito*, que es la contradicción tal como *se* presenta en la esfera del ser. Sin embargo, la experiencia común manifiesta ella misma que por lo menos *hay*

una multitud de cosas contradictorias, de ordenamientos que se contradicen, etc., cuya contradicción no se presenta sólo en una reflexión extrínseca, sino en ellos mismos. Además no puede considerársela solamente como una anormalidad, que presentase sólo aquí y allá, sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción. El mismo movimiento extrínseco sensible representa su existencia inmediata. Algo se mueve no sólo porque se halla en este momento aquí y en otro momento allá, sino porque en uno y el mismo momento se halla aquí y no aquí, porque en este aquí existe y no existe conjuntamente. Hay que conceder a los antiguos dialéctico las contradicciones que ellos señalan en el movimiento; pero de esto no se sigue que por eso el movimiento no exista, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma en *su existencia*. **[74]**

De la misma manera el automovimiento interno, que es el automovimiento verdadero y propio, es decir, el *impulso* en general (apetición o *nisus* de la mónada, la entelequia de la esencia absolutamente simple) no es otra cosa sino el hecho de que algo existe *en sí mismo*, y es la falta, es decir, *lo negativo de sí mismo*, en un único e idéntico aspecto. La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo es en sí mismo la negatividad, por eso sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto algo es viviente, sólo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción. Pero, si algo existente no puede, en su determinación positiva, abarcar al mismo tiempo su determinación negativa y mantener firme la una y la otra, es decir, si no puede tener en sí mismo la contradicción, entonces no es ésta la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que perece en la contradicción. —El *pensamiento especulativo* consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo; pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sean disueltas por ésta solamente en otras, o en la nada.

Si en el movimiento, en el impulso o en otras cosas similares la contradicción está ocultada por la representación, en la *simplicidad* de estas determinaciones, al contrario la contradicción se presenta de inmediato en las *determinaciones correlativas*. Los ejemplos más triviales de arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, etcétera, al infinito, contienen todos la oposición en un único término. Arriba *es* lo que *no* es abajo, arriba está determinado sólo como el no ser abajo, y *existe* sólo *en razón de que* hay un abajo, y viceversa; en una determinación se halla su contrario. El padre es el otro del hijo, y el hijo es el otro del padre, y cada uno existe sólo como este otro del otro; y al mismo tiempo una determinación existe sólo en relación con la otra; su ser es un único subsistir. El padre es algo también por sí, aún fuera de su relación con el hijo; pero así no es **[75]** padre, sino un hombre en general; del mismo modo arriba y abajo, derecho e izquierdo son también algo reflejado en sí, fuera de la relación, pero entonces son sólo lugares en general. Los opuestos contienen la contradicción sólo porque ellos bajo el mismo respecto se relacionan uno con otro de modo negativo o sea se *eliminan recíprocamente* y son *indiferentes* uno frente al otro. La representación, al traspasar al momento de la *indiferencia* de las determinaciones, olvida en ésta la unidad negativa de ellas y las considera así sólo como diferentes en general; en tal determinación la derecha ya no es derecha, la izquierda ya no es izquierda, etc. Pero cuando de hecho, la representación tiene delante de sí la derecha y la izquierda, ella tiene de este modo frente a sí estas determinaciones [que se presentan] como negándose a sí mismas, una en la otra, y al mismo tiempo como no negándose en esta unidad, sino estando de manera indiferente cada una por sí.

Por lo tanto, la representación tiene, sin duda, por doquiera la contradicción como su contenido, pero no alcanza a tener conciencia de ella; queda como reflexión extrínseca, que traspasa de la igualdad a la desigualdad, o de la relación negativa al ser reflejado de los diferentes en sí. Tiene estas dos determinaciones opuestas entre ellas de modo extrínseco, y tiene a la vista *sólo aquéllas*, pero no su *traspasar*, que es lo esencial y contiene la contradicción.

Una reflexión *aguda* (para mencionarlo aquí) consiste al contrario en comprender y enunciar la contradicción. Aunque no exprese el *concepto* de

las cosas y de sus relaciones, y tenga como su material y contenido sólo determinaciones representativas, sin embargo las pone en una relación que contiene su contradicción, y deja *vislumbrar*, a través de ésta, *su concepto*. —Pero, la razón *que piensa*, agudiza, por así decir, la diferencia obtusa de lo diferente, la pura multiplicidad de la representación, para convertirla en la diferencia *esencial*, es decir en la *oposición*. Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y **[76]** consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad.

Ya al hablar de la prueba *ontológica de la existencia de Dios* se mencionó que la determinación que está puesta allí como base, es el *conjunto de todas las realidades*. Con respecto a esta determinación en primer lugar suele mostrarse que es *posible*, porque no contiene ninguna *contradicción*, puesto que la realidad está entendida en ella sólo como realidad, sin límites. Ya se recordó que con esto aquel conjunto se convierte en el ser simple indeterminado, o bien, cuando las realidades, de hecho, están entendidas como pluralidad de seres determinados, se convierte en el conjunto de todas las negaciones. Considerando más de cerca la diferencia de la realidad, entonces ella se convierte de diversidad en oposición, y por ende en contradicción, y el conjunto de todas las realidades en general se convierte en la absoluta contradicción en sí misma. El *horror* que ordinariamente experimenta el pensamiento representativo, no el especulativo, frente a la contradicción, tal como la naturaleza frente al *vacío*, rechaza esta consecuencia; en efecto, se detiene en la consideración unilateral de la *solución* de la contradicción en la *nada*, y no reconoce el lado positivo de aquélla, según el cual ella se convierte en *absoluta actividad* y absoluto fundamento.

En general ha resultado de la consideración de la naturaleza de la contradicción que por así decir, no representa todavía en sí mismo un menoscabo, una falta o un defecto de una Cosa, el hecho de que pueda mostrarse en ella una contradicción. Más bíen, cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferentes y que pueden ser diferenciados, que traspasan a la contradicción

por medio de la *diferencia determinada, esencial*. Este contradecirse se resuelve, por cierto, en la nada, y vuelve a su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto, es ahora justamente esta unidad negativa misma; es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la *contradicción solucionada, es* el *fundamento*, que contiene y lleva sus determinaciones. La cosa, el sujeto, o el concepto, como reflejado **[77]** en sí, en su esfera, es su contradicción solucionada, pero toda su esfera es de nuevo una esfera *determinada, diferente*; por eso es una esfera terminada, y esto significa que es *contradictoria*. Esa misma esfera no representa la solución de esta contradicción superior, sino que tiene una esfera superior como su unidad negativa, como su fundamento. Las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad son, por ende, en general, contradicción en sí misma, que están *quebradas en sí y vuelven a su fundamento*. —Según lo que consideraremos más adelante; la verdadera conclusión, que procede de un ser finito y accidental hacia una esencia absolutamente necesaria, no consiste en concluir en este ser absolutamente necesario, partiendo de un ser finito y accidental como de un *ser que se halle en la base y permanezca allí*, sino que (lo que se halla también directamente en la *accidentalidad*), consiste en concluir en este absolutamente necesario partiendo de un *ser* solamente caduco, *que se contradice en sí mismo*. O más bien consiste en mostrar que el ser accidental vuelve en sí mismo a su fundamento, donde se elimina; y además en mostrar que, por medio de este retorno, ese ser pone el fundamento sólo de manera tal, que se convierte más bien a sí mismo en un ser puesto. En la acostumbrada manera de silogizar, *el ser* de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto; por el hecho de que *existe* un finito, existe lo absoluto. Sin embargo la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él *no existe*, por esto lo absoluto existe. En el primer sentido la conclusión del silogismo suena así: *El ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto; pero en este segundo sentido suena así: El *no-ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto.

TERCER CAPITULO
EL FUNDAMENTO

[79]

La esencia se determina a sí misma como fundamento.

Como la *nada* está al principio en simple unidad inmediata con el *ser*, así también aquí, al comienzo, la simple identidad de la esencia se halla en inmediata unidad con su absoluta negatividad. La esencia es sólo esta negatividad suya, que es la pura reflexión. Es esta pura negatividad como el retorno en sí del ser; así está *determinada en sí*, o para nosotros, como el fundamento, en que el ser se resuelve. Pero esta determinación no está puesta por la *esencia misma*, o sea la esencia no es fundamento, precisamente porque no ha puesto por sí misma esta determinación suya. Su reflexión, empero, consiste en esto: en *ponerse y determinarse* como lo que es *en sí*, es decir, como un negativo. Lo positivo y lo negativo constituyen la determinación esencial, donde la esencia se pierde como en su negación. Estas determinaciones reflexivas, que están por sí, se eliminan y la determinación que ha sido destruida es la verdadera determinación de la esencia.

Por consiguiente el *fundamento* es, él mismo, *una de las determinaciones reflexivas* de la esencia; pero es la última, más bien es sólo la determinación que consiste en ser una determinación eliminada. La determinación reflexiva, al destruirse, consigue su verdadero significado, es decir, el de ser el absoluto contragolpe suyo en sí misma; esto es que el ser puesto, que le compete a la esencia, existe sólo como ser-puesto superado, y a la inversa sólo el ser puesto que se ha superado es el ser-puesto de la esencia. La esencia, al **[80]** determinarse como fundamento, se determina

como lo no-determinado, y sólo la superación de este su ser-determinado constituye su determinar. —En este ser-determinado como aquél que se elimina a sí mismo, la esencia no es esencia procedente de otro, sino esencia que en su negatividad es idéntica consigo misma.

Puesto que se procede desde la determinación como de lo primero, inmediato, hacia el fundamento (por la naturaleza de la determinación misma, que por sí misma se destruye), el fundamento es, en primer lugar, algo determinado por medio de aquel primero. Sin embargo, este determinar, de un lado, como superación del determinar, es sólo la identidad restablecida, depurada o revelada de la esencia que constituye la determinación reflexiva *en sí*. Por otro lado este movimiento que niega, como movimiento determinado, representa sólo el ponerse de aquella determinación reflexiva, que aparecía como la determinación inmediata, pero que está puesta sólo por la reflexión del fundamento que se excluye a sí misma; y con eso está puesta sólo como puesta, o sea como superada. Así la esencia, en cuanto se determina como fundamento, procede solamente de sí misma. Por lo tanto, como *fundamento, se pone como esencia*, y en el hecho de que se pone como esencia consiste justamente su determinación. Este ponerse constituye la reflexión de la esencia, que se *supera* a sí misma en su *determinar*; así que de un lado es un *poner*, del otro lado es *el* poner *de la esencia*, y por tanto es ambas cosas en un acto único.

La reflexión es la *pura mediación* en general, el fundamento es la *mediación real* de la esencia consigo misma. Aquélla, es decir, el movimiento de la nada que por medio de la nada vuelve a sí misma, representa *su* aparecer en un *otro*; pero, como en esta reflexión la oposición todavía no tiene independencia, así ni el primero, es decir, lo que aparece, es algo positivo, ni el segundo, en que él aparece, es algo negativo. Ambos son substratos, y verdaderamente sólo de la fuerza de imaginación; no son todavía su propia referencia a sí mismos. La pura mediación es sólo *pura referencia*, sin términos referidos. La reflexión que determina pone, por **[81]** cierto términos de naturaleza tal, que son idénticos consigo mismos; pero que al mismo tiempo, son sólo *relaciones determinadas*. Al contrario, el fundamento es la mediación real; porque contiene la reflexión como reflexión eliminada; es esencia que *por medio de su no-ser vuelve a sí y se*

pone. Según este momento de la reflexión superada, lo puesto consigue la determinación de la *inmediación*, es decir, de algo que es idéntico consigo mismo fuera de la relación o de su apariencia. Este inmediato es el *ser*, restablecido por medio de la esencia, el no-ser de la reflexión, por cuyo medio la esencia se divide. La esencia vuelve a sí como lo que niega; se da, por ende, en su retorno a sí, la determinación, que precisamente por esto es lo negativo idéntico consigo, el ser-puesto eliminado, que por consiguiente es tan *existente* como la identidad de la esencia consigo mismo como fundamento.

El fundamento *en primer lugar*, es *fundamento absoluto*, en el cual la esencia, ante todo, está como *base* en general para la relación fundamental; pero más exactamente se determina como *forma* y *materia*, y se da un contenido.

En segundo lugar, es fundamento determinado, como fundamento de un contenido determinado; y en cuanto la relación fundamental, en su realización, se convierte en extrínseca a sí misma en general, traspasa en la mediación que *condiciona*.

En tercer lugar, el fundamento presupone una condición; pero la condición presupone igualmente un fundamento; lo incondicional constituye su unidad, *la cosa en sí*, que, por la mediación de la relación que condiciona, traspasa a la existencia.

NOTA[14]

El fundamento, como las otras determinaciones reflexivas, ha sido expresado en un principio: *Todo tiene su razón suficiente*. Esto, en general, no significa otra cosa sino: Lo que *existe* tiene que ser considerado no como un *inmediato existente*, sino como algo *puesto*. No hay que detenerse en general en el ser determinado inmediato, o en la determinación **[82]** en general, sino que hay que volver desde ellos a su fundamento, en cuya reflexión aquél [ser inmediato] está como superado y en su ser-en-sí y por-sí.

En el principio de la razón [suficiente] está expresada, pues, la esencialidad de la reflexión en sí, frente al puro ser. —En realidad es

superfluo añadir que la razón tenga que ser *suficiente*, pues es cosa que se comprende por sí misma; aquello cuya razón no fuera suficiente, no tendría ninguna razón; pero todo debe tener una razón, Sin embargo, *Leibniz,* que tenía peculiar cariño al principio de la razón suficiente, y hasta lo ponía como principio fundamental de toda su filosofía, le atribuía un sentido más profundo y un concepto más importante que los que de costumbre se vinculan con él, cuando uno se detiene sólo en la expresión inmediata; aun cuando el principio, ya al ser considerado sólo en este sentido, tiene que ser reconocido importante; es decir, el principio por el cual el ser como tal, en su inmediación, es declarado como lo que carece de verdad y esencialmente como algo puesto, y en cambio el fundamento es declarado como lo verdadero inmediato. Sin embargo, Leibniz oponía el carácter de *suficiente* de la razón especialmente a la causalidad considerada en su sentido más estricto, es decir, como manera de actuar mecánica. Cuando ésta representa en general una actividad extrínseca, limitada por su contenido a una única determinación, las determinaciones puestas por ella, se ponen *en conexión* de modo *extrínseco* y *accidental*; las determinaciones parciales se comprenden por medio de sus causas; pero la *relación* entre ellas, que constituye lo esencial de una existencia, no está contenida en las causas del mecanismo. Esta relación, vale decir, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el *concepto*, en el *fin*. Para esta unidad, las causas mecánicas no son suficientes, porque no se halla en su base el fin, como unidad de las determinaciones. Bajo la denominación de razón suficiente, Leibniz, por consiguiente, ha entendido aquélla, que fuera suficiente también para esta unidad, y por ende, que comprendiera en sí no sólo las puras causas, sino las *causas finales*. Esta determinación del fundamento no **[83]** pertenece, empero, todavía a este punto; el fundamento *teleológico* es una propiedad del *concepto* y de la mediación por medio de él, que es la razón.

A. EL FUNDAMENTO ABSOLUTO

a) Forma y esencia.

La determinación reflexiva, por cuanto vuelve al fundamento, es un primer ser determinado, un inmediato en general, del que se empieza. Pero el ser determinado tiene todavía el solo significado del ser-puesto, y *presupone* esencialmente un fundamento, más bien en el sentido de que no lo *pone*, y que este poner es un eliminarse a sí mismo, y que lo inmediato representa mucho más lo puesto y el fundamento representa lo que no está puesto. Como resultó anteriormente, este presuponer es un poner que rebota hacia aquél que pone; el fundamento, como ser-determinado superado, no es lo indeterminado, sino la esencia que se ha determinado a sí misma, pero como *indeterminada*, o sea como lo que está *determinado* cual ser-puesto superado. El fundamento es la *esencia, que en su negatividad es idéntica consigo misma*.

La *determinación* de la esencia como fundamento se torna, por lo tanto, doble, es decir, determinación del *fundamento* y de lo *fundado. En primer lugar*, es la esencia como fundamento, *determinada* para ser, frente al ser-puesto, la esencia, como *no ser puesto. En segundo lugar*, es lo fundado, lo inmediato, que, empero, no existe en sí y por sí, vale decir, que es el ser-puesto como ser-puesto. Éste es así al mismo tiempo idéntico consigo mismo pero representa la identidad de lo negativo para consigo mismo. Lo negativo, idéntico consigo mismo y lo positivo idéntico consigo mismo constituyen *ahora una sola y la misma identidad*. En efecto, el fundamento es identidad de lo positivo, o también del ser-puesto, consigo mismo lo fundado es el ser-puesto como ser puesto; pero esta reflexión suya en sí es la identidad del fundamento. —Esta simple identidad no es, por tanto, ella **[84]** misma el fundamento, pues este fundamento es la esencia *puesta, y* se halla como lo que no está puesto, *frente al ser-puesto*. Esa identidad, como unidad de esta identidad determinada (la del fundamento) y de la identidad negativa (la de lo fundado), es la *esencia en general*, diferente de su *mediación*.

Esta mediación, comparada con las reflexiones precedentes, de donde deriva, *en primer lugar*, no es la pura reflexión, sino aquélla que no se diferencia de la esencia y que no tiene todavía en sí lo negativo, ni con ello tampoco la independencia de las determinaciones. Pero estas determinaciones tienen una subsistencia en el fundamento considerado

como reflexión superada. —Además esa mediación no es la reflexión determinante, cuyas determinaciones tienen una esencial independencia; en efecto ésta ha perecido en el fundamento, en cuya unidad ellas son solamente puestas. —Esta mediación del fundamento, por tanto, constituye la unidad de la reflexión pura y de la reflexión determinante; sus determinaciones, o sea lo que está puesto, tienen una subsistencia, y el subsistir de ellas es algo puesto. Como este su subsistir es, él mismo, algo puesto, o sea tiene una determinación, así ellas son, por tal motivo, diferentes de su simple identidad, y constituyen la *forma, frente* a la esencia.

La esencia tiene una forma y determinaciones de tal forma. Sólo como fundamento tiene una inmediación estabilizada, o sea es un *substrato*. La esencia como tal es una y la misma con su reflexión y es de manera indiferenciada su movimiento mismo. Por consiguiente no es la esencia, la que lo recorre, y tampoco es aquello de donde ella empieza como de un primero. Esta circunstancia dificulta la exposición de la reflexión en general; en efecto, no puede verdaderamente decirse que la *esencia* retorne a sí Misma, o que la *esencia* aparezca en sí, porque no está ni *delante*, ni *en* su movimiento y éste no tiene base, sobre la que pueda escurrirse. Algo relacionado surge sólo en el fundamento, después del momento de la reflexión superada. Pero la esencia, como substrato relacionado, es la esencia determinada; a causa de este ser-puesto, ella tiene esencialmente en sí la **[85]** forma. Al contrario las determinaciones de la forma son ahora las determinaciones *como* están *en la esencia; ésta se halla en la base de aquéllas* como lo indeterminado, que en su determinación es indiferente con respecto a ellas; en ésta, ellas tienen su reflexión en sí. Las determinaciones reflexivas deberían tener su subsistencia en sí mismas, y ser independientes; pero su independencia significa su disolución; así tienen su independencia en un otro; pero esta disolución es ella misma esta identidad consigo, o sea el fundamento del subsistir, que ellas se dan.

Todo *determinado* pertenece, en general, a la forma; es determinación de forma, por cuanto es algo puesto, y con eso es distinto *de aquello cuya* forma él es. La determinación como *cualidad* es una y la misma con su substrato, esto es, con el ser. El ser es lo determinado de modo inmediato,

que no se halla diferenciado todavía de su determinación —o sea que en ella no está todavía reflejado en sí, así como esta determinación, por consiguiente, es algo *existente*, que todavía no está *puesto*. Las determinaciones formales de la esencia, son, además, como determinaciones reflexivas, y según su más exacta determinación, los momentos de la reflexión considerados anteriormente, es decir, la *identidad* y la *diferencia*; esta última en parte como diversidad, en parte como *oposición*. Sin embargo, también la *relación del fundamento* corresponde aquí, puesto que es, sin duda, la determinación reflexiva superada; pero, de este modo, es también la esencia como puesta. Al contrario, no pertenece a la forma la identidad que el fundamento tiene en sí, es decir, que el ser-puesto como superado y el ser-puesto como tal —que son el fundamento y lo fundado— son una única reflexión, que constituye la *esencia como simple base*, que es el *subsistir* de la forma. Pero este subsistir está *puesto* en el fundamento; o sea esta esencia está justamente de manera esencial como determinada; por consiguiente representa también otra vez el momento de la relación fundamental y de la forma. —Ésta es la absoluta relación mutua de la forma y de la esencia, es decir, que la esencia es simple unidad del fundamento y de lo fundado, pero en esto ella misma está **[86]** determinada, o sea es un negativo, y se distingue de la forma, como base, mientras al mismo tiempo se convierte ella misma en fundamento y momento de la forma.

Por consiguiente, la forma constituye el todo acabado de la reflexión; ella contiene también la siguiente determinación de aquélla, es decir, la de ser superada. Por eso, aun siendo una unidad de su determinar, está *relacionada* también con su ser-superado, es decir, *con un otro*, que no es él mismo forma, sino aquél *donde* está la forma.

Como negatividad *esencial*, que se refiere a sí misma, frente a este simple aspecto negativo, ella es *lo que pone* y *determina*; al contrario la simple esencia es la base indeterminada e *inactiva*, en que las determinaciones formales tienen su subsistencia o su reflexión en sí. —La reflexión extrínseca suele detenerse en esta distinción entre la esencia y la forma; ésta es necesaria, pero este distinguir mismo es su unidad, así como esta unidad fundamental es la esencia que se rechaza de sí y que se

convierte a sí misma en un ser puesto, La forma es la absoluta negatividad misma, o la identidad negativa absoluta consigo misma por cuyo medio precisamente la esencia no es ser, sino esencia Esta identidad, entendida en sentido abstracto, es la esencia frente a la forma; así como la negatividad, entendida en sentido abstracto, como el ser-puesto, es la determinación particular formal de cada uno. Pero la determinación, tal como se ha presentado, es, en su verdad, la negatividad total, que se refiere a sí, y que es así en sí misma, como esta identidad, la simple esencia. Por consiguiente, la forma tiene en su propia identidad la esencia, así como la esencia tiene en su naturaleza negativa la forma absoluta. De modo que no puede preguntarse *cómo la forma se añade a la esencia*, pues aquélla es sólo el aparecer de ésta en sí misma, la propia reflexión, ínsita en ella. De la misma manera la forma en sí misma es la reflexión que regresa a sí, o sea la esencia idéntica; en su determinar hace de la determinación un ser puesto como ser-puesto. Por consiguiente, la forma no determina la esencia como si fuera verdaderamente presupuesta y separada de la esencia, porque así ella es la determinación reflexiva inesencial, que sin 87) reposo se destruye; por lo tanto ella misma es más bien el fundamento de su eliminación o sea la relación idéntica de sus determinaciones. «La forma determina la esencia», significa, por consiguiente, que la forma, en su diferenciar, elimina este diferenciar mismo, y se convierte en la identidad consigo misma que es la esencia como subsistir de la determinación. Ella es la contradicción de ser superada en su ser-puesta, y de tener su subsistencia en este ser-superada y por tanto es el fundamento como esencia, idéntica consigo misma, en el ser determinada o negada.

Estas diferencias, entre la forma y la esencia, son, por consiguiente, sólo *momentos* de la simple relación formal misma. Pero hay que examinarlos y fijarlos con más exactitud. La forma determinante se refiere a sí como ser-puesto *superado*; con lo cual se refiere a su identidad como a un otro. Se pone como superada; *presupone* con esto su identidad; según este momento, la esencia es lo indeterminado, por el cual la forma es un otro. Así no es la esencia, la que representa la absoluta reflexión en sí misma, sino que está *determinada* como la identidad carente de forma; es decir, es la *materia*.

b) Forma y materia.

1. La esencia se convierte en materia, porque su reflexión se determina a comportarse hacia aquélla como hacia lo indeterminado carente de forma. La materia constituye, por lo tanto, la simple identidad indiferenciada, que es la esencia, con la determinación de ser lo otro de la forma. Por esto es la verdadera *base* o el substrato de la forma, porque constituye la reflexión *en sí* de las determinaciones formales, o sea lo independiente, al que ellas se refieren como a su subsistir positivo.

Si se hace abstracción de todas las determinaciones, de toda la forma de algo, queda entonces la materia indeterminada. La materia es un *abstracto* en absoluto. (—No es posible ver, tocar, etc. la materia —lo que se ve o se toca, es una *determinada materia*, es decir una unión de la materia y la forma.) Esta abstracción, de donde surge la materia, **[88]** no es, empero sólo un sustraer y eliminar *extrínseco* de la forma, sino que la forma se reduce, por sí misma, como ya resultó, a esta simple identidad.

Además la forma *presupone* una materia, con la que se relaciona. Pero, precisamente por esto, las dos no *se hallan* una frente a otra de modo extrínseco y accidental; ni la materia, ni la forma existen por *sí mismas*, o en otras palabras, ni una ni otra es *eterna*. La materia es lo indiferente con respecto a la forma, pero esta indiferencia es la *determinación* de la identidad consigo misma, en la que la forma retorna como a su base. La forma *presupone* la materia, precisamente porque ella se pone como algo superado, y por consiguiente se refiere a esta identidad suya como a un otro. Recíprocamente la forma es presupuesta por la materia; en efecto ésta no es la simple esencia que constituye ella misma inmediatamente la absoluta reflexión, sino que es la esencia determinada como lo positivo, vale decir, lo que existe sólo como negación superada.

Pero, por otro lado, dado que la forma se pone como materia sólo porque se elimina a sí misma, y *presupone*, por lo tanto, aquélla, la materia está determinada también como subsistencia *carente de fundamento*. Al mismo tiempo la materia no está determinada como el fundamento de la forma, sino que, puesto que la materia se pone como la, identidad abstracta de la determinación formal superada, no es la identidad como fundamento,

y la forma, por lo tanto, se halla sin fundamento frente a ella. Forma y materia están así determinadas la una como la otra, sin ser puestas recíprocamente, sin ser fundamento una de lo otra. La materia es más bien la identidad del fundamento y de lo fundado, como base, que está frente a esta relación formal. Esta determinación de la indiferencia, que les es común, es la determinación de la materia como tal, y constituye también la relación recíproca de ambas. De la misma manera la determinación de la forma, que consiste en ser relación como da términos diferentes, representa también el otro momento de su recíproco comportamiento. —La materia, lo que está determinado como indiferente, es el elemento *pasivo* frente a **[89]** la forma como elemento *activo*. Ésta como negativo que se refiere a sí mismo, es la contradicción en sí misma, es decir, lo que se disuelve, que se rechaza de sí y se determina. Ella se refiere a la materia y está *puesta* de manera tal, que se refiere a esta subsistencia suya como a un otro. Al contrario la materia está puesta de manera tal que se refiere sólo a sí misma, y es indiferente respecto a otro; pero se refiere *en sí* a la forma; en efecto ella contiene la negatividad superada y es materia sólo por esta determinación. Se refiere a ella como a un *otro*, sólo porque la forma no está puesta en ella, o sea porque ella es la forma sólo *en sí*. Contiene la forma incluida en sí y es la absoluta capacidad de recibirla por sí, sólo porque la tiene *en sí* de modo absoluto, es decir, porque ésta es su determinación existente en sí. Por consiguiente, la *materia* tiene que ser *formada*, y la *forma* tiene que *materializarse*, vale decir, tiene que darse, en la materia, la identidad consigo o la subsistencia.

2. Por consiguiente, la forma determina la materia y la materia está determinada por la forma. —Puesto que la forma misma es la absoluta identidad consigo, y por tanto, contiene la materia en sí, y puesto también que la materia en su pura abstracción o negatividad absoluta tiene la forma en sí misma, la actividad de la forma sobre la materia y el volverse ésta determinada por aquélla, no es otra cosa sino la *superación de la apariencia* de su *indiferencia* y diversidad. Esta relación del determinar es así la mediación de cada una de las dos consigo misma por medio de su propio no-ser —pero estas dos mediaciones constituyen un solo movimiento y el

restablecimiento de su originaria identidad, es decir, la intrinsecación de su extrinsecación.

En primer lugar, la forma y la materia se *presuponen* recíprocamente. Como se ha demostrado, esto significa lo siguiente: la *única* unidad esencial es una relación negativa hacia sí misma, y así se desdobla en la identidad esencial, determinada como base indiferente, y en la diferencia esencial o negatividad, como forma determinante. Aquella unidad de la esencia y de la forma, que se oponen como forma y materia, es el *fundamento absoluto*, que se *determina*. En **[90]** cuanto que tal unidad se vuelve algo diferente, la relación, a causa de la identidad fundamental de los diferentes, se convierte en una presuposición recíproca.

En segundo lugar, la forma considerada como lo que está por sí, es, además, la contradicción que se supera a sí misma; pero está puesta también como tal contradicción, porque es al mismo tiempo independiente y referida esencialmente a otro; por lo tanto, se elimina. Siendo ella misma bilateral, también esta eliminación tiene dos lados; *en primer lugar*, la forma supera *su independencia*, se convierte en algo *puesto*, es decir, en algo que está en un otro, y este otro suyo es la materia. *En segundo lugar*, ella supera su determinación frente a la materia, su relación con ella, y supera así su ser *puesta* y se da, de este modo, una *subsistencia*. Por cuanto supera su ser-puesta, esta reflexión suya representa la propia identidad, a la que ella traspasa; pero dado que al mismo tiempo ella exterioriza esta identidad, y se la opone como materia, aquella reflexión del ser-puesto en sí *existe* como unión con una materia, en que ella consigue subsistencia. Tanto pues, en la unión con la materia *como con un otro* (según el primer aspecto de su convertirse en algo puesto), como también en éste [otro], la forma coincide *con su propia identidad*.

Por consiguiente, *la actividad de la forma*, por cuyo medio la materia se halla determinada, consiste en un comportamiento negativo de la forma frente a sí misma. Pero viceversa, con esto ella se comporta de modo negativo también frente a la materia; sin embargo este determinarse de la materia es igualmente el propio movimiento de la forma misma. Aunque ésta se halla libre de la materia, supera esta independencia suya; pero su independencia es la materia misma, porque en ésta ella tiene su identidad

esencial. Así, el hecho de que ella se convierta en algo puesto es la misma cosa que el reducir la materia a algo determinado. —Sin embargo, al considerar las cosas del otro lado, la propia identidad de la forma se ha vuelto, al mismo tiempo, extrínseca a sí misma, y la materia representa su otro; por lo tanto la materia tampoco queda determinada por el hecho de que la forma **[91]** elimine su propia independencia. Sin embargo, la materia es independiente sólo frente a la forma; cuando lo negativo se elimina, se elimina también lo positivo. Al eliminarse la forma así, desaparece también la determinación de la materia, la [determinación] que ésta tiene con respecto a la forma, es decir, la de ser la subsistencia indeterminada.

Esto, que aparece como *actividad de la forma*, es además al mismo tiempo el *propio movimiento de la materia* misma. La determinación existente *en sí*, o sea el deber ser propio de la materia, es su absoluta negatividad. Por medio de ésta la materia no sólo se refiere en absoluto a la forma como a un otro, sino que este exterior es la forma, que ella misma contiene como inclusa en sí. La materia representa la misma contradicción en sí, que está contenida en la forma, y tanto esta contradicción, como su solución, es una sola. Pero la materia se contradice en sí misma, porque, por ser identidad indeterminada consigo misma, es al mismo tiempo la absoluta negatividad; por consiguiente, se elimina en sí misma, y su identidad se quiebra en su negatividad, y ésta consigue su subsistencia en aquélla. Por lo tanto, al ser la materia determinada por medio de la forma, como por algo extrínseco, consigue así su determinación, y la exterioridad de su comportamiento, tanto para la forma, como para la materia, consiste en que cada una o más bien su originaria unidad, en su poner al mismo tiempo *presupone*; de manera que la relación consigo misma es al mismo tiempo relación consigo misma como un algo superado, o sea relación con su otro.

En tercer lugar, por medio de este movimiento de la forma y la materia, su originaria unidad de un lado se halla restablecida, de otro lado es ya una unidad puesta. La materia se determina a sí misma, en la medida que este determinar es para ella una actividad extrínseca de la forma; viceversa la forma se determina a sí misma, o sea tiene en sí misma la materia que está determinada por ella, solamente en la medida en que su determinar se relaciona con otro. Ambas, la actividad de la forma y el movimiento de la

materia son lo mismo; sólo que la primera es una actividad, es decir, la negatividad como puesta, el segundo, en cambio, es **[92]** movimiento, o devenir, es decir, la negatividad como determinación existente *en sí*. El resultado es, por tanto, la unidad del ser-en-sí y del ser-puesto. La materia está determinada como tal, o sea tiene necesariamente una forma, y la forma es forma absolutamente material, subsistente.

La forma, por cuanto presupone una materia como su otro, es *finita*. No es fundamento, sino solamente lo activo. De la misma manera, la materia, por cuanto presupone la forma como su no-ser, es la materia *finita*; ella tampoco es fundamento de su unidad con la forma, sino sólo la base para la forma. Pero tanto esta materia finita como la forma finita no tienen verdad; cada una se refiere a la otra, o sea sólo su unidad es su verdad. Ambas determinaciones vuelven a esta unidad y eliminan en ella su independencia; por lo cual esa unidad resulta su fundamento. Por consiguiente, la materia es fundamento de su determinación formal sólo por cuanto no es materia como materia, sino la absoluta unidad de la esencia y de la forma; de la misma manera la forma es fundamento del subsistir de sus determinaciones, solamente por cuanto es la misma única unidad. Pero esta única unidad, como absoluta negatividad, y más determinadamente, como unidad exclusiva, es unidad que presupone algo en su reflexión; o sea constituye una única actividad, en el ponerse, el conservarse como puesto en la unidad, el rechazarse de sí misma, y el referirse a sí misma como a sí, y el referirse a sí como a otro. O bien, el determinarse de la materia por medio de la forma es la mediación de la esencia, como fundamento consigo mismo en una única unidad, por medio de sí misma y de la negación de sí misma.

La materia formada o la forma que tiene subsistencia no constituyen ahora sólo aquella absoluta unidad del fundamento consigo mismo, sino también la *unidad presta*. El movimiento considerado aquí es aquél donde el fundamento absoluto tiene sus momentos presentados al mismo tiempo como los que se eliminan y con esto justamente están puestos. Vale decir la unidad reconstituida, en su coincidir consigo, se ha rechazado de sí misma tanto como se ha determinado; en efecto la unidad de esos momentos, por haberse constituido, **[93]** por medio' de la negación, es también unidad negativa. Por consiguiente, ella es la unidad de la forma y la materia como

su fundamento, pero como su fundamento *determinado*, que es materia formada, pero que, al mismo tiempo, es indiferente sea frente a la forma y a la materia, sea frente a lo superado e inesencial. Ella es el *contenido*.

c) Forma y contenido.

La forma, ante todo está frente a la esencia; así es relación fundamental en general, y sus determinaciones son el fundamento y lo fundado. Después está frente a la materia; aquí es reflexión que determina, y sus determinaciones son la determinación reflexiva misma, y su subsistir. Finalmente está frente al contenido; y de este modo sus determinaciones son de nuevo la forma misma y la materia. Lo que anteriormente era lo idéntico consigo mismo, vale decir, en primer lugar el fundamento, después el subsistir en general y por último la materia, cae bajo el dominio de la forma y es de nuevo una de sus determinaciones.

El contenido tiene, *en primer lugar* una forma y una materia que le pertenecen y le son esenciales; él constituye la unidad de aquéllas. Pero dado que esta unidad es al mismo tiempo unidad *determinada* o *puesta*, el contenido se halla frente a la forma; ésta constituye el ser-puesto y frente al contenido representa lo inesencial. Por lo tanto el contenido es indiferente frente a ella; ella comprende tanto la forma como tal, como también la materia; y el contenido tiene así una forma y una materia, cuyo fundamento él constituye y que son para él como un puro ser-puesto.

En segundo lugar, el contenido es lo idéntico en la forma y la materia, así que éstas serían sólo determinaciones indiferentes y extrínsecas Ellas son en general, el ser-puesto, pero que ha vuelto en el contenido a su unidad o a su fundamento. La identidad del contenido consigo mismo representa, por consiguiente, una vez aquella identidad indiferente respecto a la forma, otra vez, en cambio la identidad *del fundamento*. El fundamento, en primer lugar, ha desaparecido **[94]** en el contenido; pero el contenido es al mismo tiempo la reflexión negativa de las determinaciones formales en sí; su unidad, que, primeramente, es sólo la unidad indiferente respecto a la forma, es por consiguiente también la unidad formal o la *relación*

fundamental como tal. Por lo tanto el contenido tiene esta relación fundamental como su forma *esencial*, *y* a la inversa, el *fundamento* tiene un *contenido*.

El contenido del fundamento es, por ende, el fundamento que ha vuelto a su unidad consigo mismo; el fundamento es, en primer lugar, la esencia que, en su ser-puesta, es idéntica consigo misma; como diversa e indiferente respecto a su ser-puesta, ella es la materia indeterminada; pero, como contenido es, al mismo tiempo, la identidad formada; y esta forma se convierte por consiguiente, en relación fundamental, porque las determinaciones de su oposición en el contenido están puestas también como negadas. —Además, el contenido está *determinado* en él mismo, no sólo a la manera de la materia, esto es, como lo indiferente en general, sino como la materia formada, de modo que las determinaciones de la forma tienen una subsistencia material, indiferente. Por un lado el contenido es la identidad esencial del fundamento consigo mismo en su ser-puesto, por otro lado es la identidad puesta, frente a la relación fundamental; este ser-puesto, que se halla en esta identidad como determinación formal, está frente al libre ser-puesto, es decir, a la forma como relación total de fundamento y fundado. Esta forma es el ser-puesto total, que vuelve a sí; la otra forma, por ende, es sólo el ser-puesto como inmediato, la *determinación* como *tal*.

De esta manera el fundamento se ha vuelto, en general, fundamento determinado, y la determinación misma es la determinación redoblada; primero de la forma, y segundo, del contenido. Aquélla constituye su determinación, es decir, la de ser extrínseca en general al contenido, que es indiferente en contra de esta relación. Ésta es la determinación del contenido, poseída por el fundamento. **[95]**

B. EL FUNDAMENTO DETERMINADO

a) El fundamento formal.

El fundamento tiene un contenido determinado. La determinación del contenido, como ya se concluyó, constituye la *base* para la forma; es lo simple *inmediato* frente a la *mediación* de la forma. El fundamento es identidad que se refiere negativamente a sí misma, y que por tal medio se convierte en el *ser puesto*; se refiere *a sí* de modo negativo, en cuanto que, en esta negatividad suya, es idéntica consigo misma. Esta identidad es la base o el contenido, que de esta manera constituye la unidad indiferente o positiva de la relación fundamental, y es lo que la *media*.

En primer lugar, en este contenido la determinación recíproca del fundamento y de lo fundado ha desaparecido. Pero la mediación es también unidad *negativa*. Lo negativo, al hallarse en aquella base indiferente, es su *determinación inmediata*, por cuyo medio el fundamento tiene un determinado contenido. Pero, en segundo lugar, lo negativo es la relación negativa de la forma consigo misma. De un lado lo puesto se elimina a sí mismo, y vuelve a su fundamento; pero el fundamento, o sea la independencia esencial, se refiere de modo negativo a sí mismo y se convierte en lo puesto. Esta mediación negativa entre el fundamento y lo fundado es la característica mediación de la forma como tal, es decir, la *mediación formal*. Ahora bien, los dos lados de la forma, puesto que uno traspasa al otro, se ponen así en común en una *única identidad* como superados; y de este modo al mismo tiempo *presuponen* esta identidad. Ésta (la identidad) es el contenido determinado, al que por lo tanto se refiere por sí misma la mediación formal, como al mediador positivo. Éste (el contenido) es lo idéntico de ambos; y dado que ellos son diferentes, pero cada uno, en su diferencia, es relación con el otro, tal identidad es su subsistir, es decir, el subsistir de *cada uno* como el *todo* mismo.

De esto resulta que en el fundamento determinado se halla lo siguiente: *en primer lugar*, un determinado *contenido* **[96]** está considerado por *dos lados*; una vez, cuando está puesto como *fundamento*, la otra vez cuando está puesto como *fundado*. El contenido mismo es indiferente respecto a esta forma; está en las dos, en general, sólo como una única determinación.

En segundo lugar el fundamento mismo es un momento de la forma, tanto como lo es lo que ha sido puesto por él; en esto consiste la *identidad* de ellos según *la forma*. Es indiferente cuál de las dos determinaciones se

considere como primera, para pasar de una, considerada como lo puesto, a la otra considerada como fundamento, o bien de una considerada como fundamento a la otra como puesta. Lo fundado, considerado por sí, constituye el eliminarse a sí mismo; por consiguiente, por un lado se convierte en puesto y al mismo tiempo es un poner el fundamento. El mismo movimiento es el fundamento como tal; se convierte a sí mismo en puesto, y a causa de esto se vuelve fundamento de algo, es decir, que en esto se presenta sea como puesto, sea tan sólo como fundamento. Del hecho de que haya un fundamento, es fundamento lo puesto y viceversa, de este modo, el fundamento es lo puesto. La mediación empieza tanto de uno como del otro; cada lado es tanto fundamento como puesto y cada uno es toda la mediación o toda la forma. —Además esta forma completa considerada como lo idéntico consigo mismo, es ella misma la *base* de las determinaciones, que son los dos lados del fundamento y de lo fundado, así que la forma y el contenido son ellos mismos una y la misma identidad.

A causa de esta identidad del fundamento y de lo fundado, tanto según el contenido como según la forma, el fundamento es *suficiente* (limitando la suficiencia a esta relación). No hay nada en el *fundamento* que no esté en lo *fundado*, así como *no hay nada en lo fundado*, que no esté en el *fundamento*. Si se pregunta por un fundamento, es que se quiere ver de *doble* manera la *misma* determinación, que constituye el *contenido*; es decir, verla una vez en la forma de lo puesto, otra vez en la forma del ser determinado que se refleja en sí, vale decir, en la forma de la esencialidad. **[97]**

Ahora bien, puesto que, en el fundamento determinado, el fundamento y lo fundado son ambos la forma completa, y su contenido, a pesar de ser determinado, es uno y lo mismo en ambos, el fundamento no está todavía realmente determinado en sus dos aspectos; es decir, estos dos aspectos no tienen contenido diferente. La determinación es sólo una determinación simple, no *es* todavía una determinación que haya traspasado a los dos lados; el fundamento determinado se presenta sólo en su forma pura de *fundamento formal*. —Como el contenido representa sólo esta simple determinación, que no tiene en sí misma la forma de la relación fundamental, esta determinación, por lo tanto, es el contenido idéntico

consigo mismo, indiferente respecto a la forma; y ésta le es extrínseca; vale decir, él es otro respecto a ella.

NOTA[15]

Cuando la reflexión sobre fundamentos determinados se limita a aquella forma del fundamento, que nos ha resultado aquí, entonces la asignación de un fundamento se reduce a un puro formalismo y una vacua tautología, que expresa en la forma de la reflexión en sí, es decir, de la esencialidad, aquel mismo contenido que se halla ya en la forma de la existencia inmediata, considerada como puesta. Tal asignación de fundamentos resulta caracterizada por ende, por la misma vacuidad que caracteriza el hablar de acuerdo con el principio de identidad. Las ciencias, principalmente las físicas, están llenas de tautologías de este tipo, que constituyen casi un privilegio de la ciencia.

—Por ejemplo, como fundamento del hecho de que los planetas se muevan alrededor del sol, se asigna la *fuerza de atracción* recíproca de la tierra y del sol. Con esto no se enuncia, por lo tocante al contenido, otra cosa que lo contenido en el fenómeno, es decir, la relación recíproca de estos cuerpos en su movimiento; solamente se lo expresa en la forma de una determinación reflejada en sí, esto es de **[98]** una fuerza. Pero si, después de esto, se pregunta qué fuerza es la fuerza de atracción, la contestación es, que se trata de la fuerza que hace mover a la tierra alrededor del sol; lo cual significa que ella tiene absolutamente el mismo contenido que la existencia de la cual tendría que ser fundamento. La relación entre la tierra y el sol, con respecto al movimiento, es la base idéntica del fundamento y de lo fundado. —Cuando se explica una forma de cristalización, diciendo que tiene como fundamento la peculiar disposición en que las moléculas se juntan, entonces la cristalización existente constituye esta disposición misma que se expresa como su fundamento. En la vida común estas etiologías, de las que las ciencias tienen el privilegio, valen por lo que son, es decir, por un hablar tautológico, vacío. Si a la pregunta del porqué este hombre viaja hacia la ciudad se contestara dando como motivo que en la ciudad se halla una fuerza de atracción, que lo impulsa a ir hacia allí, esta

forma de contestar parecería tonta, mientras en las ciencias está sancionada. —*Leibniz* reprochaba a la fuerza de atracción de *Newton*, el ser una de esas cualidades ocultas como las que los escolásticos empleaban con el fin de explicar las cosas. Más bien, habría que reprocharle lo contrario, es decir, el ser una cualidad *demasiado conocida; en* efecto no tiene otro contenido que el fenómeno mismo. —El motivo por el cual justamente esta manera de explicar se recomienda, consiste en su gran claridad y comprensibilidad; pues nada es más claro y comprensible que, por ejemplo, el decir que una planta tiene su fundamento en una fuerza vegetativa, es decir, en una fuerza que produce plantas. —Ésta podría ser llamada una cualidad *oculta*, solamente en el sentido de que el fundamento debe tener *otro contenido*, distinto de lo que se intenta explicar; y como tal contenido no está enunciado, la fuerza empleada para explicar es por cierto un fundamento oculto, puesto que *no* está enunciado un fundamento, tal como se requiere. Con este formalismo no se explica nada así como no se conocería la naturaleza de una planta si yo dijera que es una planta, o bien que tiene su fundamento en una fuerza que produce plantas. Por clara que sea esta **[99]** proposición, por lo tanto, puede llamársela una manera de explicar muy *oculta*.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la forma, se presentan en esta manera de explicar las dos direcciones opuestas de la relación fundamental, sin ser reconocidas en su relación determinada. El fundamento, por una parte es fundamento como determinación, que se refleja en sí, del contenido de aquella existencia que él funda; por otro lado es lo puesto. Es aquello por cuyo medio la existencia tiene que ser comprendida; pero, *viceversa, de ésta se concluye aquello*, y el fundamento es comprendido merced a la existencia. El principal trabajo de esta reflexión consiste justamente en hallar el fundamento haciéndolo derivar de la existencia, es decir, en transformar la existencia inmediata en la forma de un ser reflejado. El fundamento, en lugar de ser independiente, en sí y por sí, representa de ese modo más bien lo puesto y derivado. Ahora bien, por el hecho de que, con este procedimiento, el fundamento está arreglado de acuerdo con el fenómeno, y sus determinaciones se fundan sobre éste, es claro que éste sale lisa y llanamente, con viento favorable, de su

fundamento. Pero el conocimiento, con esto no ha dado un paso adelante; se arrastra en círculo en una diferencia de forma que este procedimiento mismo derriba y elimina. Una de las dificultades capitales, que se encuentran al profundizar el estudio de las ciencias, donde este procedimiento predomina, estriba, por consiguiente, en este trastrocamiento de posición, por el cual se hace preceder como fundamento, lo que de hecho está deducido, y mientras se procede hacia las conclusiones, se enuncia en realidad, en, ellas sólo el fundamento de los que debían ser los fundamentos. En la exposición, se empieza por los fundamentos; éstos se sitúan en el aire como principios y conceptos primeros; son simples determinaciones, sin ningún carácter de necesidad en sí y por sí mismas; lo que sigue tiene que estar fundado sobre ellas. Quien quiere, pues, profundizar en tales ciencias, tiene que empezar por inculcarse aquellos fundamentos; lo cual es un trabajo que a la razón le repugna, pues tiene que admitir y considerar como **[100]** base lo que no tiene fundamento. Sale mejor parado quien, sin pensarlo demasiado, se acomoda a aceptar los principios como *dados*, y desde entonces, los emplea como reglas fundamentales de su intelecto. Sin este método no es posible lograr el comienzo, ni mucho menos realizar algún progreso. Sin embargo, éste queda ahora obstaculizado por el hecho de que se evidencia en él el contragolpe del método, que pretende presentar como derivado lo que sigue, mientras en realidad es lo único que contiene los fundamentos de aquellas presuposiciones. Además, dado que lo siguiente se manifiesta como existencia de donde ha sido deducido el fundamento, esta relación, hacia la cual el fenómeno ha sido llevado, despierta desconfianza respecto a la manera en que se lo expone, porque no se lo presenta expresado en su inmediación, sino como prueba justificativa del fundamento. Sin embargo, al ser éste [el fundamento] a su vez, derivado de aquél [el fenómeno] se experimenta más bien la exigencia de ver el fenómeno en su inmediación, para poder juzgar acerca de su fundamento a partir de él. Por consiguiente, en semejante exposición, donde lo que es realmente lo fundamental aparece como deducido, no se sabe qué hay que pensar ni del fundamento, ni del fenómeno. La incertidumbre aumenta aún —especialmente si la exposición no se presenta con un carácter de deducción rigurosa sino más bien *de*

honesta sinceridad— porque por todos lados se trasuntan indicios y circunstancias del fenómeno, que dejan vislumbrar muchas cosas muy a menudo distintas de las que, solas, están contenidas en los principios. Y en fin, la confusión se acrecienta aún más, cuando unas determinaciones reflejadas y puramente hipotéticas se mezclan con las determinaciones inmediatas del fenómeno mismo, cuando aquéllas son expresadas de tal manera que parecen pertenecer a la experiencia inmediata. Así muchos, que se acercan de buena fe a estas ciencias, podrían creer que las moléculas, los espacios intermedios vacíos, la fuerza centrífuga, el éter, el rayo de luz aislado, la *materia* eléctrica, magnética, y un sinnúmero más de otras cosas semejantes, fueran cosas o relaciones que se hallasen realmente presentes *en la percepción*, **[101]** de acuerdo con la manera de hablar sobre ellas que las trata como determinaciones inmediatas de la existencia. Sirven como primeros fundamentos por algo distinto, están enunciadas como realidades y aplicadas en consecuencia; y de buena fe se las deja valer como tales, antes de darse cuenta de que son más bien determinaciones extraídas de lo que tenía que fundarse en ellas, es decir, son hipótesis y ficciones deducidas por una reflexión que carece de sentido crítico. En realidad nos hallamos en una especie de círculo encantado, en que las determinaciones de la existencia y las determinaciones de la reflexión, el fundamento y lo fundado, los fenómenos y los fantasmas en asociación inseparable se confunden entre ellos y gozan de un rango igual.

Junto con el asunto formal de esta manera de explicar por medio de fundamentos, se oye decir, al mismo tiempo, a pesar de cualquier explicación fundada sobre las bien conocidas fuerzas y materias, que *no conocemos la esencia íntima* de estas fuerzas y materias mismas. En esto hay que ver sólo la confesión de que esta manera de fundamentar es, en sí misma, totalmente insuficiente, es decir, que ella misma requiere algo totalmente diferente de estos fundamentos. Sin embargo, entonces no se comprende por qué se trabaja tanto en dar estas explicaciones, ni por qué no se busca otra cosa, o por lo menos no se dejan a un lado estas explicaciones, para atenerse a los hechos puros.

b) El fundamento real.

La determinación del fundamento, como se mostró ya, es por un lado determinación de la *base*, o determinación del contenido, por otro lado el ser-otro en la *relación fundamental* misma vale decir, es la diversidad de su contenido y de la forma. La relación de fundamento y fundado se escurre como una forma extrínseca sobre el contenido, que es indiferente respecto a estas determinaciones. Pero, de hecho, los dos no son extrínsecos uno respecto al otro; en efecto el contenido es lo siguiente: la *identidad del fundamento* consigo mismo en lo *fundado,* y de lo *fundado* en el *fundamento*. **[102]** El lado del fundamento se nos ha mostrado ser él mismo algo puesto, y el lado de lo fundado se nos ha mostrado ser él mismo un fundamento; cada uno de ellos en sí mismo representa esta identidad del todo. Como, empero, pertenecen ambos al mismo tiempo a la forma y constituyen su diversidad determinada, cada uno, por lo tanto representa *en su determinación* la identidad del todo consigo. Cada uno tiene así un *contenido diferente* respecto al otro. —O también, examinando la cosa del lado del contenido, éste, por el hecho de que es la identidad como *identidad de la relación fundamental* consigo misma, tiene esencialmente en sí mismo esta diferencia de forma, y, por lo tanto, como fundamento, es otro que como fundado.

Ahora bien, puesto que el fundamento y lo fundado tienen un contenido diferente, la relación fundamental ha cesado de ser una relación formal; el retorno al fundamento y el emerger de él hacia lo puesto, ya no es tautología; el *fundamento* está realizado. Por eso, cuando se pregunta por un fundamento o motivo, se pide verdaderamente como fundamento otra determinación de contenido, distinta de aquélla por cuyo fundamento se pregunta.

Esta relación se determina ahora ulteriormente. Puesto que justamente sus dos lados son de contenido diferente, son indiferentes recíprocamente; cada uno es una determinación inmediata, idéntica consigo misma. Además, puesto que fundamento y fundado están relacionados entre ellos, el fundamento es lo reflejado en sí en el otro, como en su ser-puesto; el contenido, por ende, que pertenece al lado del fundamento, está también en

lo fundado; éste, siendo lo puesto, tiene sólo en aquél su identidad consigo mismo y su subsistir. Además de este contenido del fundamento, empero, lo fundado tiene ahora también su contenido propio, y resulta así la *unidad* de un *doble contenido*. Ésta ahora es, sin duda, como unidad de diferentes, su unidad negativa; pero, puesto que esos diferentes son determinaciones de contenidos indiferentes, recíprocamente esta unidad es sólo su relación vacía, que por sí misma no tiene contenido; no es su mediación, sino un *uno* o *algo*, como vinculación exterior de aquéllos. **[103]**

Por consiguiente, en la relación fundamental real, se halla la duplicidad siguiente: *en primer lugar*, está la determinación de contenido, que es fundamento, continuada con sí misma en el ser-puesto, de manera que constituye lo simplemente idéntico del fundamento y de lo fundado; lo fundado contiene así totalmente el fundamento en sí; la relación de ellos constituye su solidez esencial indiferenciada. Lo que en lo fundado se añade aún a esta simple *esencia*, es, por ende, sólo una forma inesencial, es decir, son determinaciones de contenido extrínsecas, que, como tales, están libres con respecto al fundamento, y forman una inmediata multiplicidad. Por consiguiente, aquel esencial no es el fundamento de este inesencial, ni tampoco es el fundamento de la *relación* que ambos tienen entre ellos en lo fundado. Es un idéntico positivo, que está ínsito en lo fundado, pero que no se pone en él en ninguna diferencia de forma, sino que, como contenido que se refiere a sí mismo, constituye una *base* indiferente positiva. *En segundo lugar*, lo que está vinculado con esta base en el «algo» es un contenido indiferente, pero como lado inesencial. El asunto principal consiste en la *relación* de la base y de la multiplicidad inesencial. Sin embargo, esta relación, dado que las determinaciones relacionadas son de contenido indiferente, *no es* tampoco un *fundamento*; sin duda que una de ellas está determinada como contenido esencial, y la otra como contenido inesencial, o puesto; pero esta forma es extrínseca a ambos, por ser un contenido que se refiere a *sí*. *El uno del algo*, que constituye su relación, no es, por consiguiente, relación de forma, sino sólo un vínculo extrínseco, que no contiene como *puesto* el contenido inesencial múltiple; por lo tanto él también es pura *base*.

El fundamento, al determinarse como real, se divide así, a causa de la diversidad de contenido que constituye su realidad, en determinaciones extrínsecas. Las dos relaciones, vale decir, el *contenido esencial* como simple *identidad inmediata* del fundamento y del fundado, y después el *algo* como relación del contenido diferente, son *dos bases diversas*; la forma del fundamento, idéntica consigo misma, que hace que éste una vez esté como esencial, otra vez como **[104]** puesto, ha desaparecido; la relación fundamental se ha vuelto así *extrínseca* a sí misma.

Por consiguiente, ahora hay un fundamento extrínseco, que vincula diferentes contenidos y determina cuál es el fundamento, y cuál lo que ha sido puesto por él. En el contenido bilateral mismo no se halla esta determinación. El fundamento real, por ende, es *relación con otro*, por un lado relación del contenido con otro contenido, por otro relación de la relación fundamental misma (esto es, de la forma) con otro, y justamente con un *inmediato*, no puesto por ella.

NOTA[16]

La relación fundamental formal contiene sólo un único contenido para el fundamento y lo fundado; en esta identidad se halla su necesidad, pero, al mismo tiempo, su tautología. El fundamento real contiene un contenido diferente; pero con esto entra en juego la accidentalidad y la exterioridad de la relación fundamental. De un lado, lo que está considerado como lo esencial, y, por ende, como la determinación fundamental, no es fundamento de las otras determinaciones, que están vinculadas con aquélla. Por otro lado queda también indeterminado cuál de las muchas determinaciones de contenido de una cosa concreta tiene que ser aceptada como la esencial y considerada como fundamento; por consiguiente la elección entre ellas es libre. Así, por ejemplo, desde el primer punto de vista, el fundamento de una casa está constituido por sus cimientos. La razón porque éstos son fundamentos, consiste en la *gravedad*, ínsita en la materia sensible, que es lo idéntico absolutamente, tanto en el fundamento, como en la casa fundada. Ahora bien, que exista en la materia pesada una diferencia como la existente entre los cimientos y una modificación

diferente de ellos, por cuyo medio la materia constituye una casa, es cosa perfectamente indiferente a la materia grave misma; su relación con las otras determinaciones del contenido, es decir, la del **[105]** fin, la del arreglo de la casa, etc., le es extrínseca. Por consiguiente, la materia grave es, sí, la base, pero no es el fundamento de estas determinaciones. La gravedad es fundamento tanto del hecho de que una casa permanezca erigida, como de que una piedra caiga; la piedra tiene este fundamento, es decir, la gravedad, en sí; pero el hecho de que tenga una ulterior determinación de contenido, por cuyo medio no es solamente un grave, sino también piedra, es una determinación extrínseca a la gravedad. Además está puesto por un otro, el hecho de que, antes de caer, haya sido alejada del cuerpo sobre el cual cae, así como también el tiempo y el espacio, y su relación, es decir, el movimiento, son otros contenidos diferentes de la gravedad, y pueden (como suele decirse) ser representados sin ésta, y por consiguiente no están puestos esencialmente por ésta. —La gravedad es también fundamento del hecho de que un proyectil efectúe el movimiento opuesto a la caída. De la diversidad de las determinaciones, cuyo fundamento es la gravedad, resulta claro que se necesita también un otro, que la convierta en fundamento de esta u otra determinación.

Cuando se dice, acerca de la *naturaleza*, que es el *fundamento del mundo*, entonces lo que se llama naturaleza *por un lado* es *una misma* cosa con el mundo, y el mundo no es otra cosa sino la naturaleza misma. Pero ellos son también diferentes, así que la naturaleza es más bien lo indeterminado, o por lo menos la esencia del mundo, determinada sólo en las diferencias generales, que son leyes; es tal esencia idéntica consigo misma y a fin de que la naturaleza sea mundo, se necesita añadir, aún, de modo extrínseco, una multiplicidad de determinaciones. Sin embargo éstas no tienen su fundamento en la naturaleza como tal; ésta es más bien lo indiferente, frente a ella consideradas como accidentalidades. Es la misma relación que se presenta, cuando se determina a Dios como el *fundamento de la naturaleza*. *Como fundamento* de ésta, Dios es su esencia; y la naturaleza contiene esta esencia en sí y es algo idéntico con ella; pero tiene una ulterior multiplicidad, que es diferente del fundamento mismo; es el *tercero*, donde estas dos diversidades están vinculadas. **[106]**

Aquel fundamento no es fundamento ni de la multiplicidad diferente de él, ni tampoco de su vinculación con ella. Por consiguiente la naturaleza no se conoce partiendo de Dios como fundamento, pues de esta manera Dios sería solamente la esencia general de la naturaleza, sin contenerla como esencia determinada y naturaleza.

Por lo tanto, a causa de esta diversidad de contenido del fundamento, o más bien de la base, y de lo que está vinculado con él en lo fundado, la asignación de fundamentos reales se convierte en un formalismo, tanto como el fundamento formal mismo. En éste el contenido, idéntico consigo mismo, es indiferente respecto a la forma; esto se verifica igualmente en el fundamento real. Por eso, ahora, se presenta el caso de que él no contiene en sí mismo la indicación de cuál de las múltiples determinaciones tenga que ser considerada como la esencial. El *algo* es un *concreto* de tales múltiples determinaciones, que se muestran en él igualmente como durables y permanentes. Por consiguiente una [determinación] como la otra puede ser determinada como fundamento, es decir, como la *esencial*, en comparación de la cual la otra, luego, resulta solamente algo puesto. Con esto se relaciona lo que se mencionó antes, es decir, que, cuando hay una determinación, que en un caso está considerada como fundamento de otra, no resulta de esto que esta otra, en otro caso o en general, sea puesta juntamente con ella. —Por ejemplo la *pena* tiene las múltiples determinaciones siguientes: ser una retribución, además un ejemplo que atemoriza, algo con que la ley amenaza para asustar, y también algo que lleve a un delincuente a reflexionar y enmendarse. Cada una de estas diferentes determinaciones ha sido considerada como *fundamento de la pena*, pues cada una es una determinación esencial, y por eso las otras, siendo diferentes de ella, están determinadas, frente a ella, sólo como accidentales. Sin embargo, aquella determinación, que se admite como fundamento, no es todavía toda la pena misma; este concreto contiene también las otras determinaciones, que están solamente vinculadas con la primera en aquel concreto, sin tener en ella su fundamento. —O bien, por ejemplo, **[107]** un *empleado* tiene cierta capacidad para el empleo, y como individuo tiene un parentesco, tiene este u otro conocido, tiene un carácter determinado, se encontró en esta u otra circunstancia u oportunidad de

ponerse en evidencia, etc. Cada una de estas características puede ser fundamento, o ser considerada como tal, para que él tenga este empleo; todas son contenidos diferentes, que están vinculados con un tercero; la forma de estar determinadas recíprocamente como lo esencial y lo puesto, les es extrínseca. Cada una de estas características es esencial para el empleado, porque, por medio de ellas es aquel determinado individuo, que es; puesto que el empleo puede ser considerado como una determinación puesta de manera extrínseca, cada determinación puede, respecto a este empleo, ser determinada como fundamento; pero también al contrario, aquellas determinaciones pueden ser consideradas como puestas, y el empleo como fundamento de aquéllas. De qué manera se comportan *en realidad*, es decir, en el caso particular, es una determinación extrínseca a la relación fundamental y al contenido mismo; es un tercero el que les proporciona la forma de fundamento y de fundado.

Así, en general cada ser determinado puede tener varios fundamentos; cada una de sus determinaciones de contenido compenetra, como idéntica consigo mismo, el todo concreto, y puede por ende ser considerada como esencial; debido al carácter accidental de las relaciones, se abren posibilidades infinitas de múltiples *sentidos* es decir, determinaciones, que se hallan *fuera* de la cosa misma. —Que un fundamento tenga esta u otra *consecuencia*, por lo tanto, es igualmente accidental. Por ejemplo, los motivos morales son *determinaciones esenciales* de la naturaleza ética, pero lo que sigue a partir de ellos, es al mismo tiempo una exterioridad diferente de ellos, que puede resultar y puede no resultar de ellos; sólo por medio de un tercero esta exterioridad se añade a ellos. Con más exactitud, esto tiene que ser entendido de la manera siguiente: que para la determinación moral, *no* es cosa accidental, *cuando* ella es fundamento, el tener una consecuencia o un fundado, sino que es accidental **[108]** para ella en general, el ser convertida en fundamento o no. Sin embargo, puesto que también el contenido, que es su consecuencia cuando ella ha sido convertida en fundamento, tiene nuevamente la naturaleza de la exterioridad, puede ser eliminado inmediatamente por otra exterioridad. De un motivo moral, por consiguiente, puede resultar una acción, y puede también no resultar. Al contrario, una acción puede tener varios fundamentos; por ser un concreto,

ella contiene múltiples determinaciones esenciales, de las que, por ende, cada una puede ser considerada como fundamento. La búsqueda y la indicación de los fundamentos, en que consiste principalmente el *razonamiento*, representa, por lo tanto, un infinito dar vueltas, que no contiene ninguna determinación final; de cada cosa y por cada cual pueden darse uno y muchos fundamentos buenos, y así también de su opuesto, y puede encontrarse una multitud de fundamentos, sin que de ellos resulte nada. Lo que Sócrates y Platón llaman *sofistería*, no es otra cosa que el razonar basándose sobre fundamentos; Platón contrapone a esto la contemplación de la idea, es decir, la cosa en sí y por si misma, o sea considerada en su *concepto*. Los fundamentos son extraídos solamente de determinaciones de contenido, de relaciones y aspectos *esenciales*, de los que cada cosa posee muchos, justamente como su contrario. En su forma de esencialidad una determinación vale tanto como la otra; pero como ella no contiene todo el ámbito de la cosa, es un fundamento unilateral, y los otros lados particulares de la cosa tienen igualmente fundamentos particulares, sin que ninguno de ellos agote la cosa, que constituye la *conexión* de todos y los contiene todos; ninguno de ellos es un fundamento *suficiente*, es decir, ninguno es el concepto.

c) El fundamento integral.

1. En los fundamentos reales el fundamento como contenido y como relación están sólo como *bases*. Aquél está solamente *puesto* como esencial y como fundamento; la relación es el «algo» de lo fundado como substrato indeterminado **[109]** de un contenido diferente, es una conexión de aquél, que no es su propia reflexión, sino una reflexión extrínseca y por tanto solamente puesta. La relación fundamental real, por consiguiente, constituye más bien el fundamento como superado; ella así constituye más bien el lado de lo *fundado* o sea del *ser-puesto*. Pero, como ser-puesto, el fundamento mismo ahora ha vuelto a su fundamento; ahora es un fundado, que tiene *otro fundamento*. Éste se determina, por lo tanto, de la manera siguiente, que *en primer lugar, es idéntico* con el fundamento real, como

con su fundado; ambos lados tienen, según esta determinación, uno y el mismo contenido; las dos determinaciones de contenido y su vinculación en el algo se hallan igualmente en el nuevo fundamento. Pero, *en segundo lugar*, el nuevo fundamento en que aquella conexión extrínseca, sólo puesta, se ha superado, representa, como su reflexión en sí, la *relación absoluta* de las dos determinaciones de contenido.

Por el hecho de que el fundamento real mismo haya vuelto a su fundamento, se restablece en él la identidad del fundamento y de lo fundado, o sea el fundamento formal. La relación fundamental que ha surgido, es, por ende, la relación *integral*, que contiene en sí al mismo tiempo el fundamento formal y el real, y media aquellas determinaciones de contenido que en este último se hallaban como inmediatas una frente a la otra.

2. La relación fundamental, por lo tanto, se ha determinado con más exactitud de la manera siguiente. *En primer lugar*, algo tiene un fundamento, contiene *la determinación de contenido*, que es el *fundamento, y* contiene también una *segunda* determinación, como *puesta* por éste. Pero, como contenido indiferente, una de estas determinaciones no es en sí misma fundamento, y la otra no es en sí misma lo fundado por aquélla, sino que esta *relación* está, en la inmediación del contenido, como una relación superada o puesta, y como tal tiene su fundamento en *otra*. Esta segunda relación, siendo diferente sólo por la forma, tiene el mismo contenido que la primera, es decir, tiene las dos determinaciones de contenido; pero es la conexión *inmediata* de ellas. Sin **[110]** embargo, puesto que los vinculados son en general contenidos diferentes, y, por consiguiente, determinaciones indiferentes recíprocamente, esta relación no es la relación verdaderamente absoluta de las dos determinaciones, es decir, no es tal que una de ellas sea lo idéntico consigo mismo en el ser-puesto y la otra sea sólo este ser-puesto propio de aquel mismo idéntico; sino que hay algo, que sostiene las dos determinaciones y constituye su relación, no reflejada sino sólo inmediata, y que por ser tal es sólo un fundamento relativo frente a la vinculación existente en el otro algo. Por lo tanto, *los dos algos* son las dos diferentes relaciones de contenido, que han resultado. Se hallan en la idéntica relación fundamental de la forma; son uno y el mismo *contenido total*, es decir, las

dos determinaciones de contenido y su relación; son diferentes sólo por el modo de ser de esta relación, que en uno es inmediata, en el otro es una relación puesta; de manera que uno se distingue del otro sólo *según la forma*, es decir, como el fundamento y lo fundado. —*En segundo lugar* esta relación fundamental no es sólo formal, sino también real.

El fundamento formal traspasa al real, como ya se mostró; los momentos de la forma se reflejan en sí mismos; son un contenido que está por sí y la relación fundamental contiene también *un contenido* particular *como fundamento*, y *uno* como *fundado*. El contenido constituye, primeramente la identidad *inmediata* de los dos lados del fundamento formal; así éstos tienen un único e idéntico contenido. Pero éste tiene en sí mismo también la forma y es así *contenido* doble, que se comporta como fundamento y como fundado. Una de las dos determinaciones de contenido de los dos «algos» está determinada, por ende, no sólo de tal modo que les sea común por comparación extrínseca, sino como su idéntico substrato y fundamento de su relación. Frente a la otra determinación de contenido ella es la esencial, y es el fundamento de la otra, como fundamento de lo puesto, y precisamente en aquel algo cuya relación es la fundada. En el primer algo, que es la relación fundamental, también esta segunda determinación de contenido está vinculada inmediatamente y *en sí* con la primera. Pero el otro algo contiene **[111]** *en sí* solamente una determinación como aquélla donde él es idéntico inmediatamente con el primer algo; la otra la contiene como la que ha sido puesta en él. La primera determinación de contenido es fundamento de aquélla, por el hecho de que *originariamente*, está vinculada, en el primer algo, 'con la otra determinación de contenido.

En el segundo algo, la *relación fundamental* de las determinaciones de contenido está *mediada*, por ende, por la primera relación existente en sí, del primer algo. El silogismo es el siguiente: dado que en un algo la determinación B está vinculada en sí con la determinación A, resulta que en el segundo algo, al que pertenece de inmediato sólo la determinación A, también la B está vinculada con ella. En el segundo algo no sólo esta segunda determinación está mediada, sino que está mediado también el hecho de que aquél es su fundamento inmediato, y precisamente por su relación originaria con B en el primer algo. Esta relación, por ende, es

fundamento del fundamento A, y toda la relación fundamental está, en el segundo algo, como algo puesto o fundado.

3. El fundamento real se presenta como la *reflexión* del fundamento que es *extrínseca a sí*; su total mediación es el restablecimiento de su identidad consigo mismo. Pero, dado que ésta ha mantenido así al mismo tiempo la exterioridad del fundamento real, la relación fundamental formal está en esta unidad de sí misma y del fundamento real, ya como fundamento que se pone, ya como fundamento *que se supera*; la relación fundamental se media consigo mismo *por medio de su negación*. En primer lugar el fundamento, como *relación originaria*, es relación de determinaciones de contenido inmediatas. La relación fundamental como forma esencial, tiene por lados dos [lados] que son superados, o sea, que son momentos. Por consiguiente, como forma de determinaciones *inmediatas*, ella es la relación idéntica consigo misma al mismo tiempo que relación de *su negación*; por lo tanto no es fundamento en sí y por sí misma, sino como relación con la relación fundamental *superada*. —En segundo lugar la relación superada o lo inmediato, que es la *base* idéntica en la **[112]** relación originaria y en la relación puesta, no es igualmente fundamento real en sí y por sí misma sino que sólo por medio de aquella vinculación originaria está puesta como fundamento.

La relación fundamental en su totalidad es así esencialmente reflexión *que presupone*; el fundamento formal presupone la determinación de contenido *inmediata, y* ésta, como fundamento real, presupone la forma. El fundamento es, por consiguiente, la forma como vinculación inmediata; pero de tal manera, que se rechaza de sí misma y más bien presupone la inmediación, y se refiere en ésta a sí, como a otro. Este inmediato es la determinación de contenido, el simple *fundamento*, pero como tal, es decir, como fundamento, es justamente rechazado de sí y se refiere a sí, igualmente, como a otro. —Así la relación fundamental total se ha determinado, convirtiéndose en *mediación que condiciona*.

C. LA CONDICIÓN

a) Lo incondicionado relativo.

1. El fundamento es lo inmediato y lo fundado es lo mediado. Pero aquél es reflexión que pone; como tal se convierte en un ser-puesto y es reflexión que presupone. Así se relaciona consigo mismo como con algo superado, con un inmediato, por cuyo medio él mismo es mediado. Esta mediación, como progresar de lo inmediato hacia el fundamento, no es una reflexión extrínseca, sino, tal como ha resultado, la propia actividad del fundamento, o, lo que es lo mismo, la relación fundamental, como reflexión en la identidad consigo misma, es también esencialmente reflexión que se hace extrínseca. Lo inmediato, al que se refiere el fundamento como a su presuposición esencial, es la *condición*; el fundamento real es, por ende, esencialmente condicionado. La determinación, que él contiene, es el ser-otro de sí mismo.

La condición es así, *en primer lugar*, un ser determinado inmediato, múltiple. *En segundo lugar*, este ser determinado está relacionado con otro, es decir, con algo, que es **[113]** fundamento, no respecto de este ser determinado, sino en otro sentido, pues el ser determinado mismo es inmediato y sin fundamento. Según aquella relación es algo *puesto*; el ser determinado inmediato, como condición, no tiene que existir por sí, sino por otro. Pero al mismo tiempo, este existir así por otro, representa él mismo sólo un ser-puesto; el hecho de que sea algo puesto está superado en su inmediación, y un *ser determinado* es *indiferente respecto al hecho de ser una condición. En tercer lugar*, la condición es un inmediato de tal manera, que constituye la presuposición del fundamento. En esta determinación ella es la relación formal del fundamento, que ha vuelto a la identidad consigo misma y que es así el *contenido* de aquél. Pero el contenido como tal es sólo la unidad indiferente del fundamento, en lo que se refiere a la forma; y sin forma no hay contenido. El contenido se libera aún de ella, cuando la relación fundamental, en el fundamento *integral*, se convierte en una relación extrínseca, respecto a su identidad, por cuyo medio el contenido consigue la inmediación. Por consiguiente, en la medida en que la condición es aquello en lo que la relación fundamental tiene su *identidad* consigo misma constituye su contenido; pero, siendo éste lo

indiferente respecto a esta forma, es sólo *en sí* su contenido, y un contenido tal, que sólo *tiene que* devenir contenido, y constituye así el *material* para el fundamento. Puesto como condición, el ser determinado tiene, según el segundo momento, la determinación de perder su inmediación indiferente, y convertirse en momento de un otro. A causa de su inmediación, es indiferente respecto a esta relación, pero por cuanto entra en ésta, constituye el *ser-en-sí* del fundamento y es *lo incondicionado* para aquél. Para ser condición, tiene su presuposición en el fundamento, y es él mismo condicionado; pero esta determinación le queda extrínseca.

2. Una cosa no existe por medio de su condición; su condición no es su fundamento. La condición es el momento de la inmediación incondicionada para el fundamento, pero no es ella misma el movimiento y el poner que se refiere a sí de modo negativo, y se convierte en un ser puesto. **[114]**

Frente a la condición está, por consiguiente, la *relación fundamental*. Algo tiene, además de su condición, también un fundamento. —Éste es el vacuo movimiento de la reflexión, pues ésta tiene la inmediación, como su presuposición, fuera de sí. Pero ella es la forma total y el mediar independiente; en efecto, la condición no es su fundamento. En cuanto este mediar se refiere a sí como poner, por este lado es también un inmediato y un *incondicionado*; por cierto que se presupone, pero como un poner que se ha vuelto extrínseco o ha sido superado; al contrario, lo que él es, según su determinación, lo es en sí y por sí mismo. —Puesto que la relación fundamental es de este modo independiente relación consigo mismo y tiene en sí misma la identidad de la reflexión, tiene un *contenido propio*, frente al contenido de la condición. Aquél es contenido del fundamento, y por eso está formado de manera esencial; éste, al contrario, es sólo material inmediato, respecto al cual la relación con el fundamento es al mismo tiempo tan extrínseca cuanto él constituye también el ser-en-sí de aquél; es por ende una mezcla de contenido independiente, que no tiene ninguna relación con el contenido de la determinación fundamental, y de un contenido que penetra en ella, y que, como su material, tiene que devenir momento de ella.

3. En consecuencia los dos aspectos del todo, la *condición* y el *fundamento*, son, por un lado, *indiferentes* e *incondicionados* uno frente al

otro; uno como lo que no está relacionado, y al que la relación, en la cual representa la condición, es extrínseca; el otro como la relación o forma, por la cual el ser existente determinado de la condición existe sólo como material, esto es, como un pasivo, cuya forma, que él tiene en sí por sí mismo, es una forma inesencial. Además ambos son también *mediados*. La condición es el *ser-en-sí* del fundamento; es un momento esencial de la relación del fundamento, hasta tal punto que es la simple identidad de aquél consigo mismo. Pero éste se halla también eliminado; este ser-en-sí es sólo un ser en sí puesto; el ser determinado inmediato es indiferente respecto al hecho de ser condición. El hecho de que la condición sea el *ser-en-sí* para el fundamento, constituye. **[115]** sí su aspecto, según el cual ella es una condición mediada. Del mismo modo la relación fundamental tiene en su independencia también una presuposición, y tiene su ser-en-sí fuera de sí. De este modo cada uno de los dos lados es la *contradicción* entre la inmediación indiferente y la mediación esencial, consideradas ambas en una única relación; es decir, la contradicción entre el subsistir independiente y la determinación constituida por el ser sólo un momento.

b) Lo incondicionado absoluto.

Los dos incondicionados relativos aparecen al principio cada uno en el otro: la condición, como lo inmediato, aparece en la relación formal del fundamento, y ésta en el inmediato ser determinado como su ser-puesto; pero cada uno fuera de este aparecer de su otro en él, es independiente y tiene su propio contenido.

Ante todo la *condición* es un existir inmediato; su forma tiene estos dos momentos: el *ser-puesto*, según el cual ella, como condición, es material y momento del fundamento; y el *ser-en-sí*, según el cual constituye la esencialidad del fundamento o su simple reflexión en sí. Ambos lados de la forma son extrínsecos respecto al ser determinado inmediato; en efecto éste representa la relación fundamental superada. —Pero, *en primer lugar* el ser determinado en sí mismo es sólo un superarse en su inmediación v un perecer. El *ser* en general, es sólo el *devenir* que se dirige hacia la esencia:

está en su naturaleza esencial el convertirse en puesto y en la identidad; que, por medio de su negación, representa lo inmediato. Por lo tanto las determinaciones de forma, del ser-puesto y del ser-en-sí, idéntico consigo mismo, esto es, la forma, por cuyo medio el ser determinado inmediato es condición, no permanecen extrínsecas a él, sino que él es esta reflexión misma. *En segundo lugar*, como condición, el ser ahora está también puesto como lo que es esencialmente, es decir, como momento; por lo tanto, es momento de un otro, y al mismo tiempo como ser-en sí, es igualmente el de un otro; pero existe en sí sólo por medio **[116]** de su negación, es decir, por el fundamento y por la reflexión de éste, que se elimina y por consiguiente se presupone. El ser-en-sí del ser es así sólo algo puesto. Este ser-en-sí de la condición tiene dos lados: el de ser, por un lado, su esencialidad como fundamento, y el de ser, por otro lado, la inmediación de su ser determinado. O más bien, los dos son uno mismo. El ser determinado es un inmediato, pero la inmediación es esencialmente lo mediado, es decir, mediado por el fundamento que se elimina a sí mismo. Considerado como tal inmediación mediada por este mediarse que se elimina, este ser es al mismo tiempo el ser-en-sí del fundamento y su ser incondicionado; pero este ser-en-sí es al mismo tiempo, él mismo, igualmente un puro momento o ser-puesto, pues está mediado. —La condición, por ende, es la forma total de la relación fundamental; es el ser-en-sí de esta relación que se presupone; pero, con esto es también un ser-puesto, y su inmediación consiste en lo siguiente: convertirse en un ser-puesto, y rechazarse así de sí misma de tal manera, que también ella perece, al ser fundamento que se convierte en un ser-puesto y con esto también en un fundado, y así ambos son una y la misma cosa.

De la misma manera en el fundamento condicionado, el ser-en-sí no existe sólo como el aparecer de otro en él. Es la reflexión del poner, reflexión independiente, es decir, que se refiere a sí misma, y que con esto es lo idéntico consigo mismo o sea es en él mismo su ser-en-sí y su contenido Pero, al mismo tiempo, es reflexión que presupone; se refiere de modo negativo a sí mismo y se contrapone a su ser-en-sí como a un otro diferente de *sí*; y la condición, tanto según su momento del ser en sí, como del existir inmediato, es el propio momento de la relación fundamental; el

existir inmediato existe esencialmente sólo por medio de su fundamento y es el momento de sí considerado como presuposición. Por consiguiente, esto es también el todo mismo.

Por lo tanto, hay en general sólo *un único* todo de la *forma*, pero hay también sólo *un único* todo del *contenido*. En efecto el contenido propio de la condición es contenido esencial, sólo por ser la identidad de la reflexión consigo mismo **[117]** en la forma, o bien por cuanto al ser este existir inmediato, es en sí mismo la relación fundamental. Además este existir es condición sólo por vía de la reflexión del fundamento, que es una reflexión que presupone; es la identidad de aquél consigo mismo o sea su contenido, al cual se contrapone. Por consiguiente el existir no es puramente un material informe para la relación fundamental, sino que, por el hecho de tener en sí mismo esta forma, es materia formada, y, como al mismo tiempo, en la identidad con ella, es lo indiferente respecto a ella, es contenido. Finalmente es el mismo contenido que el poseído por el fundamento, pues es justamente contenido por ser lo idéntico consigo mismo en la relación formal.

Los dos lados del todo, condición y fundamento, son así una única unidad esencial, sea como contenido, sea como forma. Ellos traspasan por sí mismos uno al otro, o considerados como reflexiones, se ponen a sí mismos como superados, se refieren a esta negación suya y se *presuponen recíprocamente*. Pero esto, al mismo tiempo, es sólo una única reflexión de ambos; su presuponer, por consiguiente, es también sólo uno; su reciprocidad traspasa más bien en lo siguiente: que ellos presuponen su única identidad como su subsistir y su base. Ésta, el único contenido y unidad formal de ambos, es el *verdadero incondicionado, la cosa en sí misma*.

La condición, como ya resultó de lo que vimos, es sólo lo incondicionado relativo. Por consiguiente suele considerársela a ella misma como algo condicionado, y pedirse una nueva condición iniciando así el habitual *progreso al infinito*, pasando de condición en condición. Ahora bien, ¿por qué, frente a una condición se pregunta por una nueva condición?; es decir, ¿por qué se admite que la condición sea un condicionado? Porque es un cierto ser determinado finito. Pero ésta es una

determinación ulterior de la condición, que no se halla en su concepto. Sin embargo, la condición como tal, es un condicionado, justamente porque es el ser-en-sí puesto; por consiguiente, en lo incondicionado absoluto está eliminada. **[118]**

Este incondicionado absoluto contiene ahora en sí mismo los dos lados, la condición y el fundamento, como sus momentos: es la unidad a la que ellos han vuelto. Los dos juntos constituyen su forma o su ser puesto. La cosa incondicionada es condición de ambos; pero es la condición absoluta, es decir la condición, que es ella misma fundamento. —Como *fundamento*, es ahora la identidad negativa, que se ha separado en aquellos dos momentos —*en primer lugar* en la forma de la relación fundamental superada, es decir, de una multiplicidad inmediata, carente de unidad, extrínseca a sí misma, que se refiere al fundamento como a otro diferente de ella, y que al mismo tiempo constituye el ser-en-sí de aquel fundamento. *En segundo lugar*, se presenta con el aspecto de una forma interior, simple, que es fundamento; pero se refiere a lo inmediato, idéntico consigo mismo, como a un otro, y determina este inmediato como condición, es decir, determina este en-sí suyo como su propio momento. —Estos dos lados presuponen la totalidad de manera que ésta es la que los pone. A la inversa, por el hecho de que ellos *presuponen* la totalidad, ésta parece de nuevo estar condicionada por ellos, y la cosa parece originarse de su condición y de su fundamento. Pero, puesto que estos dos lados han mostrado ser lo idéntico, la relación entre condición y fundamento ha desaparecido; ellos han sido rebajados a una *apariencia*; el incondicionado absoluto, en su movimiento de poner y presuponer, es sólo el movimiento, en que esta *apariencia* se elimina. Es la actividad de la cosa, que se condiciona y se pone como fundamento frente a sus condiciones; pero su relación, como relación entre las condiciones y el fundamento, es un aparecer *en sí* y su comportamiento frente a ellos es *su confluir consigo misma*.

c) El surgir de la cosa en la existencia.

Lo incondicionado absoluto es el fundamento, idéntico con su condición, es decir, es la cosa inmediata como verdaderamente esencial. Como fundamento ésta se refiere en forma negativa a sí misma, se convierte en un **[119]** ser-puesto, pero un ser-puesto que representa en sus lados una reflexión integral, y una relación de forma idéntica consigo en ellos, tal como ha resultado su concepto.

Este ser puesto es, por ende, *en primer lugar* el fundamento superado, la cosa considerada como lo inmediato carente de reflexión —vale decir, el lado de las condiciones. Este lado representa la *totalidad* de las determinaciones de la cosa, es la cosa misma; pero echada fuera en la exterioridad del ser; es el círculo del ser, restablecido. La esencia, en la condición, abandona y aleja de sí la unidad de su reflexión-en-sí como una inmediación, que, empero, ahora tiene la determinación que consiste en ser presuposición *que condiciona* y en constituir esencialmente sólo uno de los lados de ella. Las condiciones son todo el contenido de la cosa por el motivo de que son lo incondicionado en la forma del ser carente de forma. Pero ellas, a causa de esta forma, tienen también otra figura diferente de las determinaciones del contenido, tal cual éste se halla en la cosa como tal. Aparecen como una multiplicidad carente de unidad, mezclada con un elemento extra-esencial y otras circunstancias, que no pertenecen al círculo del existir, por cuanto éste constituye las condiciones de esta cosa determinada. —Para la cosa absoluta, no limitada, la *misma esfera del ser* es la condición. El fundamento, que vuelve sobre sí, la pone como la primera inmediación, a la que se refiere como a su incondicionado. Esta inmediación, siendo la reflexión superada, es la *reflexión* en el elemento del ser, que se desarrolla así como tal para constituir un todo. La forma sigue creciendo como determinación del ser, y aparece así como un contenido múltiple, diferente de la determinación reflexiva, e indiferente frente a ella. Lo inesencial, que la esfera del ser incluye, y que en su carácter de condición, abandona, representa la determinación de la inmediación, en que la unidad de la forma está sumergida. Esta unidad de forma, como relación del ser, está en él, primeramente como el *devenir*, como el traspasar de una determinación del ser en otra. Pero el devenir del ser es además un convertirse en esencia y volver al fundamento. El existir, por ende, que

constituye [120] las condiciones, en realidad no está determinado por otro como condición, ni empleado como material, sino que se convierte por sí mismo en momento de un otro. —Su devenir, además, no es un empezar desde sí mismo como desde un verdadero primero e inmediato, sino que su inmediación es sólo lo presupuesto, y el movimiento de su devenir representa la actividad de la reflexión misma. Por consiguiente la verdad del existir consiste en ser condición; su inmediación existe sólo por medio de la reflexión de la relación fundamental, que se pone a sí misma como superada. Así el devenir, como inmediación, es sólo la apariencia de lo incondicionado, pues éste se presupone a *sí* mismo, y en esto tiene su forma; y la inmediación del ser, por consiguiente, es esencialmente sólo un *momento* de la forma.

El otro lado de esta apariencia de lo incondicionado es la relación fundamental como tal, determinada como forma, frente a la inmediación de las condiciones y del contenido. Sin embargo ella es la forma de la cosa absoluta, que tiene en sí misma la unidad de su forma consigo misma o sea su *contenido*, y al determinarlo reduciéndolo a condición, elimina su diversidad en este mismo poner y convierte aquel contenido en momento, así como, al contrario, en tanto forma inesencial en esta identidad consigo misma, *se* da a *sí* misma la inmediación de su subsistir. La reflexión del fundamento elimina la inmediación de las condiciones y las refiere a los momentos en la unidad de la cosa; pero las condiciones son lo que la cosa incondicionada misma ha presupuesto; ella elimina así con eso su propio poner, es decir, su poner se convierte así inmediata e igualmente él mismo en un *devenir*. —Por consiguiente ambos constituyen una única unidad; el movimiento de las condiciones en sí mismas es un devenir, un volver en el fundamento, para poner el fundamento; pero el fundamento, como puesto, es decir, como superado, representa lo inmediato. El fundamento se refiere a sí mismo de modo negativo, se convierte en un ser puesto y fundamenta las condiciones. Pero, por cuanto así el existir inmediato se halla determinado como algo puesto, el fundamento lo elimina y se convierte sólo entonces en fundamento. [121] —Por consiguiente esta reflexión es la mediación de la cosa incondicionada consigo misma por medio de su negación. O más bien, la reflexión de lo incondicionado es en primer lugar

un presuponer —pero este eliminar a sí mismo constituye de inmediato un poner que determina. En segundo lugar es en esto una eliminación inmediata de lo presupuesto y determinación procedente de sí; por lo tanto este determinar representa de nuevo un superar el poner, y es el devenir en sí mismo. En esto la mediación, como retorno a sí mismo por medio de la negación, ha desaparecido: ella es reflexión simple, que aparece en sí, y devenir absoluto, carente de fundamento. El movimiento de la cosa, el ser puesta *de un lado* por sus *condiciones*, y de otro lado por su fundamento, es sólo el *desaparecer de la apariencia de la mediación*. El ser-puesto de la cosa es así un *surgir*, es el simple exponerse *en la existencia*, es puro movimiento de la cosa hacia sí misma.

Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia. La cosa está, *antes que exista*; y precisamente está en primer lugar como *esencia* o como incondicionado; en segundo lugar tiene una *existencia*, o sea está determinada, y esto según la doble manera considerada: es decir, de un lado en sus condiciones, de otro lado en su fundamento. En aquéllas se ha dado la forma del ser extrínseco, desprovisto de fundamento, pues, como absoluta reflexión, ella representa la relación negativa consigo mismo y se convierte en su presuposición. Este incondicionado presupuesto es, por ende, lo inmediato carente de fundamento, cuyo ser no es nada más que un hallarse desprovisto de fundamento. Cuando, por ende, se hallan presentes todas las condiciones de la cosa, es decir, cuando la totalidad de la cosa está puesta como un inmediato carente de fundamento, entonces esta multiplicidad desparramada se *interioriza* en sí misma. —La cosa entera tiene que estar presente en sus condiciones, o bien todas las condiciones se necesitan para su existencia, pues todas constituyen la reflexión; vale decir, también el existir como condición, está determinado por la forma; sus determinaciones son, por esto, determinaciones reflexivas, y con una, son puestas esencialmente **[122]** las otras. *El interiorizarse* de las condiciones significa en primer lugar la destrucción de la existencia inmediata y el devenir del fundamento. Sin embargo, con eso el fundamento es un fundamento puesto, es decir que, al existir como fundamento, está también eliminado como tal, y es un ser inmediato. Cuando, por lo tanto, todas las condiciones de la cosa

están presentes, se eliminan como existencia inmediata y presuposición, e igualmente se elimina el fundamento. El fundamento se presenta sólo como una apariencia, que desaparece de inmediato; este surgir constituye, por ende, el movimiento tautológico de la cosa hacia sí, y su mediación por medio de las condiciones y del fundamento es el desaparecer de ambos. Por consiguiente, el surgir a la existencia es tan inmediato, que está mediado sólo por la desaparición de la mediación.

La cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal, que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella, sino que el poner es el movimiento de extrinsecación del fundamento que vuelve hacia sí mismo, y su simple desaparición. Por la *unión* con las condiciones el fundamento adquiere la inmediación exterior y el momento del ser. Pero no los recibe como algo extrínseco, ni por medio de una relación extrínseca; sino que como fundamento, se convierte en un ser-puesto, su simple esencialidad se funde con sí misma en el ser-puesto y, en esta superación de sí mismo, él es la desaparición de su diferencia con respecto a su ser-puesto, y por eso simple inmediación esencial. No permanece, por ende, el fundamento como algo diferente de lo fundado, sino que la verdad del fundar consiste en que el fundamento en el fundar se une consigo mismo, y por consiguiente su reflexión en otro es su reflexión en sí mismo. De este modo la cosa, tal como es lo *incondicionado*, es también lo *infundado*, y surge del fundamento, sólo porque éste se ha *destruido* y ya no existe; surge de lo infundado, es decir, de su propia negatividad esencial, o pura forma.

Esta inmediación, mediada por el fundamento y la condición, e idéntica consigo misma por vía de la superación de la mediación, es la *existencia*.

SEGUNDA SECCIÓN
LA APARIENCIA (O SEA: EL FENÓMENO)

[123]

La esencia tiene que aparecer.

El ser es la absoluta abstracción; esta negatividad no le queda extrínseca, sino que él es ser, y nada más que ser, sólo por cuanto es esta absoluta negatividad. A causa de ésta el ser existe sólo como ser que se elimina, y es *esencia*. Pero, a la inversa, la esencia como simple igualdad consigo, es también *ser*. La doctrina del ser contiene la primera proposición: *El ser es esencia*. La segunda proposición: *la esencia es ser*, constituye el contenido de la primera parte de la doctrina de la esencia. Pero este ser, en que se convierte la esencia, es el *ser esencial*, la *existencia*; un sobresalir de la negatividad e interioridad.

Así *aparece* la esencia. La reflexión es el *aparecer* de la esencia *en ella misma*. Las determinaciones de la misma reflexión están incluidas en la unidad, sólo como puestas, superadas; o sea, la reflexión es la esencia idéntica consigo de manera inmediata en su ser puesta. Pero, por ser ésta fundamento, se determina de modo real por medio de su reflexión que se elimina a sí misma o que vuelve en sí. Además, por cuanto esta determinación, o sea el ser-otro de la relación fundamental, se elimina en la reflexión del fundamento y se convierte en existencia, las determinaciones formales tienen aquí un elemento de su subsistencia independiente. La *apariencia* de ellas se completa al convertirse en *fenómeno*.

La esencialidad que ha procedido hacia la inmediación **[124]** es, *en primer lugar, existencia*, y algo existente o sea *cosa*, como unidad indistinta[17] de la esencia con su inmediación. La cosa contiene, en

realidad, la reflexión; pero la negatividad de ésta se ha apagado al comienzo en la inmediación de aquélla; sin embargo, como su fundamento es esencialmente la reflexión, su inmediación se supera; y la cosa se convierte en un ser-puesto.

Así es, *en segundo lugar, apariencia* (fenómeno). El fenómeno es lo que es la cosa en *sí*, o sea su verdad. Pero esta existencia, sólo puesta, que se refleja en el ser-otro, es también el sobresalir de sí para traspasar a su infinitud; al mundo del fenómeno se contrapone el mundo reflejado en sí, el *mundo que existe en sí*.

Pero el ser que aparece y el ser esencial están de modo inmediato en relación entre ellos. Así, *en tercer lugar*, la existencia es *relación* esencial; lo que aparece muestra lo esencial, y éste se halla en su apariencia. —La relación es la unión todavía incompleta de la reflexión en el ser-otro y de la reflexión en sí; la compenetración perfecta de ambas constituye la *realidad*.

PRIMER CAPÍTULO
LA EXISTENCIA

[125]

COMO se expresa el principio del fundamento [razón suficiente]: *Todo lo que existe tiene un fundamento o sea es algo puesto, algo mediado*, así también habría que construir un principio de la existencia y tendría que ser expresado así: *Todo lo que es, existe*. La verdad del ser no consiste en ser un primero inmediato, sino en ser la esencia surgida en la inmediación.

Pero si además se dijera: *Lo que existe tiene un fundamento y está condicionado*, entonces habría también que decir: *No tiene fundamento y está incondicionado*. En efecto, la existencia es la inmediación que ha surgido del superar la mediación que relacionaba por medio del fundamento y de la condición, y esta inmediación, en su surgir, supera justamente este surgir mismo.

Puesto que pueden mencionarse aquí las pruebas *de la existencia de Dios*, ante todo hay que acordarse de que, además del *ser* inmediato, en primer lugar, y, en segundo lugar, además de la *existencia*, es decir, del ser que surge de la esencia, hay todavía otro ser, que surge del concepto, esto es la *objetividad*. —El demostrar es, en general, el *conocimiento mediado*. Las diferentes especies del ser precisan o contienen su propia especie de mediación; así también la naturaleza de la demostración es diferente, con respecto a cada especie. La *prueba ontológica* quiere tomar como punto de partida el concepto; pone como base la suma de todas las realidades, y subsume entonces también la existencia bajo **[126]** la realidad. Ella es así la mediación que es silogismo, y que aquí no tiene todavía que ser considerada. Ya se consideró antes lo que *Kant* hizo notar contra esto, y se

observó que Kant, entiende por *existencia* la existencia *determinada*, por cuyo medio algo entra en el contexto de la experiencia total, es decir, en la determinación de un *ser-otro* y en la relación con *otro*. Así, algo, por el hecho de existir, está mediado por otro, y la existencia en general es el lado de su mediación. Ahora bien, no se halla su mediación en lo que Kant llama el concepto, es decir en algo, cuando está considerado como sola y simplemente *relacionado consigo* mismo, o sea en la representación como tal, en la identidad abstracta consigo mismo la oposición está suprimida. La prueba ontológica tendría ahora que demostrar que el concepto absoluto, es decir el concepto de Dios, llega a la existencia determinada, a la mediación o sea debería demostrar cómo la simple esencia se media con la mediación. Esto se efectúa por medio de la ya citada subsunción de la existencia bajo su universal, es decir, la realidad, que se acepta como término medio entre Dios en su concepto, por un lado, y la existencia, por el otro lado. —Como ya se dijo, no se habla aquí de esta mediación, por cuanto tiene la forma del silogismo. Pero, de qué manera está constituida de verdad aquella mediación de la esencia con la existencia, eso está contenido en la exposición efectuada hasta aquí. La naturaleza de la demostración misma tiene que ser considerada en la doctrina del conocimiento. Aquí hay solamente que mencionar lo que se refiere a la naturaleza de la mediación en general.

Las pruebas de la existencia de Dios alegan un *fundamento* para esta existencia. Éste no tiene que ser un fundamento objetivo de la existencia de Dios: pues ésta existe en sí y por sí misma. Así es puramente un *fundamento para el conocimiento*. Con esto se presenta al mismo tiempo como lo que *desaparece* en el objeto, que al comienzo aparece como fundado por él. Ahora bien, el fundamento, que suele derivarse de la contingencia del mundo, contiene el retorno del mismo a la absoluta esencia; en efecto, lo contingente es lo *carente de fundamento* en sí mismo y lo que se elimina **[127]** a sí mismo. Por lo tanto, de esta manera la esencia absoluta surge, en realidad, de lo infundado; el fundamento se elimina a sí mismo, y así desaparece también la apariencia de la relación, que se había atribuido a Dios, es decir, la de ser uno fundado en un otro. Esta mediación por ende es la verdadera. Sin embargo aquella reflexión probatoria no

conoce esta naturaleza de su mediación; por un lado ella se considera como algo puramente subjetivo, y aparta así su mediación de Dios mismo; pero por otro lado, y debido a esto, no reconoce el movimiento de mediación, que está *en la esencia misma*, ni sabe cómo este movimiento está en ella. Su verdadera relación consiste en que ella es las dos cosas en una, es decir, es la mediación como tal, pero al mismo tiempo es por cierto una mediación subjetiva, extrínseca, vale decir, la *mediación* extrínseca a sí, que *se elimina de nuevo en ella misma*. Sin embargo, en aquella exposición, la existencia conserva la relación errónea, de aparecer sólo como algo *mediado* o puesto.

Así, por otro lado, la existencia no puede tampoco ser considerada puramente como un *inmediato*. Considerada en la determinación de una inmediación, la comprensión de la existencia de Dios ha sido expresada como algo que no puede ser demostrado, y el conocimiento de ella como una conciencia *solamente* inmediata, es decir como una *fe*. El saber tiene que llegar a este resultado, de que no sabe *nada*, es decir, *renuncia* de nuevo por sí mismo a su movimiento *mediador* y a las determinaciones que se presentan en él. Esto resultó también de lo que se dijo anteriormente; sin embargo hay que añadir, que la reflexión, aunque termina por eliminarse a sí misma, no tiene, por esto, como resultado *la nada*, como si ahora el conocimiento positivo de la esencia fuera, como relación *inmediata* con ella, separada de aquel resultado, y fuese un propio surgir, un acto que empezara solamente de sí. Al contrario este fin mismo, este *hundirse* de la mediación, es al mismo tiempo el *fundamento*, de donde surge lo inmediato. El lenguaje une, como ya se notó antes, el significado de este *hundirse* y el del *fundamento*; se dice que la esencia de Dios es el *abismo* para la razón finita. **[128]**

En realidad es tal, porque la razón finita renuncia allí a su finitud, y sume en él su movimiento de mediación; pero este *abismo*, que es el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento *positivo* del surgir de lo existente, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es un *momento esencial*. La mediación por medio del fundamento se supera; pero no deja bajo sí misma el fundamento, de manera que lo que surge de él sea algo puesto, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento; sino que este fundamento, como abismo, es la mediación desaparecida, y

viceversa, sólo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por medio de esta negación ella es lo igual a sí mismo y lo inmediato.

Así la existencia aquí no tiene que ser considerada como un *predicado* o una *determinación* de la esencia, de manera que una proposición pueda decir acerca de ésta: La esencia existe, o sea tiene existencia —sino que la esencia ha traspasado a la existencia; la existencia es su absoluta extrinsecación, allende la cual no ha permanecido la esencia. La proposición, por lo tanto, tendría que ser: La esencia es la existencia, no es diferente de su existencia. —La esencia ha *traspasado* a la existencia, porque la esencia no se distingue más, como fundamento, de sí misma como de lo fundado, o sea porque aquel fundamento se ha eliminado. Pero esta negación es de igual modo esencialmente su posición, o sea la continuidad absolutamente positiva consigo misma; la existencia es la reflexión del *fundamento* en sí, su identidad consigo mismo que se ha constituido en su negación, y por ende la mediación, que se ha puesto como idéntica consigo, misma, y que por eso es inmediación.

Ahora bien, por el hecho de que la existencia es esencialmente la *mediación idéntica consigo mismo, tiene en sí las determinaciones* de la mediación; pero las tiene de tal modo, que al mismo tiempo son reflejadas en sí, y tienen la subsistencia esencial e inmediata. Como inmediación que se pone eliminándose, la existencia es unidad negativa y ser-en-sí; ella, por ende, se determina de inmediato como algo *existente y* COMO *cosa*. **[129]**

A. LA COSA Y SUS PROPIEDADES

La existencia como algo *que existe* está puesta en la forma de la unidad negativa, que ella esencialmente constituye. Pero esta unidad negativa es, en primer lugar, sólo determinación *inmediata*, y por consiguiente es lo uno del *algo* en general. El algo existente, empero, es diferente del algo que es. Aquél es esencialmente una inmediación tal, que ha surgido mediante la reflexión de la mediación en sí misma. Así el algo existente es una *cosa*.

La *cosa* se distingue de su *existencia*, tal como el *algo* puede distinguirse de su *ser*. La cosa y lo existente son inmediatamente uno y lo mismo. Pero, por el hecho de que la existencia no es la primera inmediación del ser, sino que tiene en ella misma el momento de la mediación, su determinación como cosa y la distinción de ambos no constituyen un traspaso, sino verdaderamente un análisis, y la existencia como tal contiene en el momento de su mediación esta distinción misma, que es la diferencia entre la *cosa-en-sí y* la existencia exterior.

a) La cosa en sí y la existencia.

1. *La cosa en sí* es lo existente como lo *inmediato esencial*, que se presenta por medio de la mediación superada. Por eso, la mediación es también esencial para la cosa en sí; pero tal diferencia, en esta primera o inmediata existencia, se quiebra en *determinaciones indiferentes*. Uno de los lados, es decir, la mediación de la cosa, es su *inmediación no reflejada*, y, por ende, su ser en general, que, por ser al mismo tiempo determinado como mediación, es un existir *otro* respecto a sí mismo, un existir en sí múltiple y *extrínseco*.

Sin embargo, no es sólo una existencia, sino que está en relación con la mediación superada e inmediación esencial; por consiguiente es la existencia como *inesencial*, como un ser-puesto. —(Si se distingue la cosa de su existencia, entonces ella es lo *posible, la* cosa de la representación, o la **[130]** cosa del pensamiento, que, como tal, no tiene que existir al mismo tiempo. La determinación de la posibilidad y de la oposición de la cosa frente a su existencia, se presenta, empero, con posterioridad). —Pero la cosa en sí y su ser mediado están contenidos ambos en la existencia, y ambos son ellos mismos existencias. La cosa en sí existe y es la existencia esencial de la cosa, mientras el ser mediado es en cambio su existencia inesencial.

La *cosa en sí*, por ser el simple ser-reflejado en sí de la existencia, no es el fundamento del existir inesencial; es la unidad inmóvil, indeterminada, justamente porque tiene la determinación de ser la mediación superada y,

por consiguiente, de ser sólo la base del ser mencionado. Por lo tanto, también la reflexión, por ser la existencia que se media por medio de otro, cae *fuera de la cosa en sí*. Ésta no debe tener ninguna multiplicidad determinada en ella misma, y la consigue, por ende, sólo si es *llevada a la reflexión extrínseca*; pero permanece indiferente frente a ella. (La cosa en sí tiene un color sólo si es llevada ante el ojo, tiene un olor sólo frente a la nariz, etc.). Sus diversidades son aspectos captados por otro, son relaciones determinadas, que este otro se crea con respecto a la cosa en sí, y que no son determinaciones propias de la cosa misma.

2. Ahora bien, este otro es la reflexión, que al ser determinada como extrínseca, *primeramente es extrínseca a sí misma*, y es la multiplicidad determinada. *Después* es extrínseca a lo existente esencial, y se *refiere* a él como a su absoluta *presuposición*. Sin embargo, estos dos momentos de la reflexión extrínseca, vale decir, su propia multiplicidad y su relación con la cosa en sí, diferente de ella, son una y la misma cosa. En efecto la existencia es extrínseca solamente si se la considera referida a la identidad esencial, como a *un otro*. La multiplicidad, por ende, no tiene una propia subsistencia independiente allende la cosa en sí, sino que está sólo como apariencia frente a ésta, en su referencia necesaria a ella, y es como el reflejo que se refracta en ella. Por consiguiente la diversidad se halla presente como la relación de un otro con la cosa en sí. Pero este otro no es **[131]** nada que subsista por sí, sino que existe sólo como relación con la cosa en sí; pero, al mismo tiempo, existe sólo como rechazo de ésta; y es así el inestable contragolpe de ella en sí misma.

Ahora bien, esta reflexión inesencial no compete a la cosa en sí, ya que ésta es la identidad esencial de la existencia, sino que se derrumba fuera de ella, en sí misma. Se destruye, y se convierte así ella misma en identidad esencial, o cosa en sí. —Esto puede ser considerado también de la siguiente manera: la existencia inesencial tiene, en la cosa en sí, su reflexión en sí; ante todo se refiere a ella como a su *otro*; pero como otro, frente a lo que existe en sí, es solamente la eliminación de sí misma y el convertirse en ser-en-sí. La cosa en sí, por lo tanto, es idéntica con la existencia exterior.

Esto se evidencia de esta manera en la cosa en sí. La cosa en sí es la existencia esencial, *que se refiere a sí misma*; es la identidad consigo misma

sólo por cuanto contiene en sí misma la negatividad de la reflexión; lo que parecía existencia extrínseca a ella, es, por ende, un momento en ella misma. Por consiguiente es también una cosa en sí que se rechaza de sí misma, y que, *por ende, se refiere a sí misma como a un otro*. Por lo tanto hay ahora *varias* cosas en sí, que están entre ellas en la relación de la reflexión extrínseca. Esta existencia inesencial es tanto relación entre ellas, como con otras; pero, les es, además, esencial a ellas mismas —o sea esta existencia inesencial, cuando se derrumba en sí misma, es cosa en sí, pero otra, diferente de la primera; en efecto la primera es esencialidad inmediata, mientras ésta es la que surge de la existencia inesencial. Sin embargo, esta otra cosa en sí, es sólo una *otra* en general; en efecto, como cosa idéntica consigo misma, no tiene ninguna ulterior determinación frente a la primera; es la reflexión de la existencia inesencial en sí, como la primera. La determinación de las diferentes cosas en sí, en su relación recíproca, cae, por ende, en la reflexión extrínseca.

3. Ahora, esta reflexión extrínseca es ya una referencia de las cosas en sí entre ellas; *su recíproca mediación* como otras. Las cosas en sí, de este modo, son los extremos de **[132]** un silogismo, cuyo término medio lo constituye su existencia extrínseca; es decir, la existencia, por cuyo medio ellas son otras entre ellas, y diferentes. Esta diferencia entre ellas, se halla sólo en *su relación*; ellas despiden, por decirlo así, sólo de su superficie, unas determinaciones en su relación, frente a la cual quedan indiferentes, como reflejadas en sí absolutamente. —Esta relación constituye ahora la totalidad de la existencia. La cosa en sí está en relación con una reflexión que le es extrínseca, en que tiene múltiples determinaciones; esto constituye su rechazo de sí misma en otra cosa en sí. Este rechazo es su contragolpe en sí misma puesto que cada cosa en sí es una otra, sólo por el hecho de reflejarse a partir de la otra; tiene su ser puesto no en sí misma, sino en la otra, está determinada sólo por medio de la determinación de la otra. Esta otra, luego, está igualmente determinada sólo por medio de la determinación de la primera. Pero *las dos* cosas en sí, por no tener la diversidad en sí mismas, sino cada una sólo en la otra, no son diferentes; la cosa en sí, en cuanto tiene que referirse al otro extremo como a otra cosa en sí, se refiere a algo, que no es diferente de ella, y la reflexión extrínseca,

que tendría que constituir la relación mediadora entre los extremos, es un referirse de la cosa en sí sólo a sí misma, o sea, es esencialmente su reflexión sobre *sí*; por lo tanto, es determinación existente en sí, o sea la determinación de la cosa en sí. Por consiguiente ésta no tiene tal determinación en una relación, que le sea extrínseca, con otra cosa en sí, y en una relación de esta otra cosa en sí con ella; la determinación no es sólo su superficie, sino su mediación esencial consigo misma, como con una otra. —Las dos cosas en sí, que tienen que constituir los extremos de la relación, como no deben tener en sí ninguna determinación recíproca, *de hecho llegan a coincidir*. Hay sólo una *única* cosa en sí, que en la reflexión extrínseca se refiere a *sí* misma; y su *propia relación consigo como con un otro* es lo que constituye su determinación.

Esta determinación de la cosa en sí es la *propiedad de la cosa*. **[133]**

b) La propiedad.

La *cualidad* es la determinación *inmediata* del algo, lo negativo mismo, por cuyo medio el ser es algo. Así la *propiedad* de la cosa es la negatividad de la reflexión, por cuyo medio la existencia en general es un existente, y, como simple identidad consigo, es *cosa en sí*. Sin embargo, la negatividad de la reflexión, es decir, la mediación superada, es esencialmente ella misma mediación y relación, no hacia un otro en general, como la cualidad considerada como determinación no reflejada, sino relación consigo misma, como con un otro, o sea *mediación*, que *al mismo tiempo* es inmediatamente *identidad consigo*. La cosa en sí abstracta es ella misma este referirse que vuelve en sí a partir de lo otro; por esto se halla *determinada en sí misma*. Pero su determinación es una *constitución*, que, como tal, es ella misma una *destinación*, y como referencia a otro no traspasa en un ser-otro, y está *sustraída a la mutación*.

Una cosa tiene *propiedades*; éstas son, *en primer lugar, sus* determinadas relaciones con *otro*; la propiedad se presenta sólo como una manera de comportarse recíprocamente; por consiguiente es la reflexión extrínseca y el lado del ser-puesto de la cosa. Pero, *en segundo lugar*, la

cosa en este ser-puesto está *en sí*; se conserva en la relación con otro; de todas maneras es sólo una superficie, con la que la existencia se entrega al devenir del ser y a la mutación; la propiedad no se pierde en esto. Una cosa tiene la propiedad de producir, en otro, este o aquel efecto, y de extrinsecarse de una manera característica en su relación. Muestra esta propiedad sólo bajo la condición de una correspondiente constitución de la otra cosa, pero, esta propiedad le es, al mismo tiempo, *peculiar*, *y* representa su base, idéntica consigo misma. Por lo tanto esta cualidad reflejada se llama propiedad. En esto la cosa traspasa a una exterioridad, pero la propiedad se conserva en ella. La cosa se convierte, por medio de sus propiedades, en causa, y la causa consiste en conservarse como efecto. Sin embargo, la cosa aquí es sólo **[134]** la cosa inmóvil, que tiene muchas propiedades, y no está todavía determinada como verdadera causa; al comienzo es sólo la reflexión que está en sí, no todavía la reflexión que pone ella misma sus determinaciones.

La *cosa en sí*, como ha resultado de lo visto no es, por ende, esencialmente sólo cosa en sí de manera que sus propiedades sean el ser puesto propio de una reflexión extrínseca, sino que son sus propias determinaciones, por cuyo medio ella se comporta de una determinada manera. No hay una base indeterminada, que se halle allende su existencia extrínseca, sino que está presente como fundamento en sus propiedades, vale decir, es la identidad consigo misma en su ser-puesta. —Pero, al mismo tiempo, está como fundamento *condicionado*, es decir, su ser-puesta, es al mismo tiempo una reflexión extrínseca a sí; existe sólo en la medida en que está reflejada en sí, y está en sí sólo en la medida en que es extrínseca. Por medio de su existencia, la cosa en sí entra en relaciones extrínsecas, y la existencia consiste en esta exterioridad; es la inmediación del ser, y por esto la cosa está sometida a la variación; pero ella es también la inmediación reflejada del fundamento, y por consiguiente es la cosa *en sí* en su variación. —Sin embargo, el mencionar esta relación fundamental no debe entenderse aquí en el sentido de que la cosa en general esté determinada como fundamento de sus propiedades. El mismo hecho de ser cosa constituye, como tal, la determinación fundamental. La propiedad no está diferenciada de su fundamento, ni constituye sólo el ser-puesto, sino

que es el fundamento que ha traspasado a su exterioridad y que por eso está realmente reflejado en sí. La propiedad misma como tal es el fundamento, esto es, un ser puesto existente en sí, o sea el fundamento constituye la *forma* de su *identidad* consigo mismo. Su *determinación* es la reflexión del fundamento, extrínseca a sí, y el todo es el fundamento, que, en su rechazar y determinar, en su inmediación extrínseca, se refiere a sí mismo. La *cosa en sí* existe, por ende, esencialmente, y el hecho de que exista, significa, inversamente, que la existencia, como inmediación extrínseca, es, al mismo tiempo, *ser-en-sí*. **[135]**

NOTA[18]

Ya antes (primera parte, secc. 1, cap. 2, B), al hablar del momento del existir y del ser-en-sí, se ha mencionado la *cosa en sí, y* se ha observado que la cosa en sí como tal no es otra cosa que la vacía abstracción con respecto a toda determinación, de la que no puede de ninguna manera *saberse nada*, precisamente porque tiene que ser la abstracción de cualquier determinación. —A raíz de haberse presupuesto de esta manera la cosa en sí como lo indeterminado, toda determinación cae fuera de ella, en una reflexión que le queda extraña, y frente a la cual ella es indiferente. Para el *idealismo trascendental* esta reflexión extrínseca es la *conciencia*. Por cuanto este sistema filosófico transfiere toda determinación de las cosas, tanto por lo tocante a la forma como por lo referente al contenido, a la conciencia, de acuerdo con este punto de vista *recae en mi*, en el sujeto, el hecho de que yo no vea las hojas del árbol como negras, sino como verdes, o que vea el sol como redondo y no cuadrado, que sienta el azúcar con un gusto dulce y no amargo; que oiga el primer y el segundo toque de un reloj como sucesivos, y no como simultáneos, y que no determine el primero como causa, ni tampoco como efecto del segundo, etc. —Esta cruda representación del idealismo subjetivo está directamente en contradicción con la conciencia de la libertad, según la cual yo me conozco más bien como lo universal y lo indeterminado, separo de mí aquellas múltiples y necesarias determinaciones, y las reconozco como algo que para mí es extrínseco, y que compete sólo a las cosas. El yo, en esta conciencia de su

libertad, es para sí aquella identidad verdadera reflejada en sí, que debería ser la cosa en sí. En otro lugar he demostrado que aquel idealismo trascendental no sobresale de la limitación del yo por el objeto, ni en general del mundo finito, sino que cambia sólo la *forma* del límite, que para él permanece como un absoluto, puesto que, precisamente, solamente lo traslada de **[136]** lo objetivo a lo subjetivo, y lo convierte en determinaciones del yo, y en un salvaje alternarse y desenvolverse de ellas, en el yo como si éste fuera una cosa; lo cual es considerado por la conciencia común como una multiplicidad y variación perteneciente sólo a cosas extrínsecas respecto a él.

En la consideración actual, la cosa en sí y la reflexión que al comienzo le queda extrínseca, se hallan solamente una en contra de la otra; la reflexión no se ha determinado todavía como conciencia, tal como tampoco la cosa en sí se ha determinado como *yo*. De la naturaleza de la cosa en sí y de la reflexión extrínseca ha resultado, que este extrínseco mismo se determina como cosa en sí, o viceversa, se convierte en una determinación propia de aquella primera cosa en sí. La causa esencial de la insuficiencia de este punto de vista, en que se detiene aquella filosofía, consiste, ahora, en que ella se atiene a la *cosa en sí abstracta*, como a una *última* determinación, y contrapone a la cosa en sí la reflexión o bien la determinación y multiplicidad de las propiedades, mientras en realidad la cosa en sí tiene esencialmente en sí misma aquella reflexión extrínseca, y se determina como para poseer determinaciones *propias*, o sea propiedades, por cuyo medio se demuestra que la abstracción de la cosa, es decir, el ser pura cosa en sí, es una determinación desprovista de verdad.

c) La acción recíproca de las cosas.

La cosa en sí *existe* esencialmente; su inmediación extrínseca y su determinación pertenecen a su ser-en-sí o bien a su reflexión-en-sí. La cosa en sí, por ende, es una cosa que tiene propiedades, y por consiguiente hay varias cosas, que se distinguen entre ellas no por una referencia que les queda extraña, sino por sí mismas. Estas varias cosas diferentes están en

esencial acción recíproca, por medio de sus propiedades; la propiedad es esta relación recíproca misma, y la cosa no es nada fuera de ella. La determinación recíproca, el punto medio de las cosas en sí, que, como extremos, tendrían que quedar indiferentes con respecto a esta relación entre ellas, es, ella misma, la reflexión idéntica consigo misma **[137]** y representa la cosa en sí, que esos extremos tenían que ser. La forma de cosa *(Dingheit)* se halla así rebajada a la forma indeterminada de la identidad consigo misma, que tiene su esencialidad sólo en su propiedad. Cuando, por consiguiente, se habla de una cosa o de cosas en general, sin mencionar la determinada propiedad, entonces su diferencia es puramente indiferente, es decir, cuantitativa. Lo que está considerado como una *única* cosa, puede de igual manera ser convertido en varias cosas, o bien ser considerado como varias cosas; se trata de una *separación* o *unión extrínseca*. —Un libro es una cosa, y cada una de sus páginas es también una cosa, y lo mismo cada pedacito de sus páginas, y así a continuación, al infinito. La determinación, por cuyo medio *una* cosa es sólo *esta* cosa, se halla únicamente en sus propiedades. La cosa se distingue por ellas de otras cosas, pues la propiedad es la reflexión negativa y el diferenciar. La cosa tiene, por consiguiente sólo en sí misma, en su propiedad, su diferencia con respecto a otras. La propiedad es la diferencia reflejada en sí, por cuyo medio la cosa, en su ser-puesta, es decir, en su relación con otra, es al mismo tiempo indiferente frente a la otra y a su relación. Si a la cosa se la despoja de sus propiedades, no le queda, por consiguiente, nada más que el abstracto ser-en-sí, esto es una extensión inesencial y una comprensión extrínseca. El verdadero ser-en-sí es el ser-en-sí en su ser-puesto; esto es la propiedad. Con esto *la forma de cosa se ha convertido en la propiedad*.

La cosa tendría que comportarse, frente a la propiedad, como un extremo que estuviera en sí, y la propiedad tendría que constituir el punto medio entre las cosas que están en relación. Sin embargo, esta relación es el punto donde las cosas se encuentran como *reflexión que se rechaza de si misma*, y donde se distinguen y se relacionan. Esta diferencia entre ellas y su relación es una única reflexión y una *única continuidad* de ellas. Las cosas mismas caen, por ende, sólo en esta continuidad, que es la propiedad,

y desaparecen como extremos subsistentes, que tuvieran una existencia fuera de esta propiedad. **[138]**

La *propiedad*, que tendría que constituir la *relación* entre los extremos independientes, es, por ende, lo *independiente mismo*. Al contrario las cosas son lo inesencial. Son un *esencial* sólo como reflexión que al distinguirse se refiere a sí misma; pero esto es la propiedad. Ésta, por lo tanto, no representa lo eliminado en la cosa, o un puro momento suyo; sino que la cosa consiste, en verdad, sólo en aquella extensión inesencial, que, precisamente, es unidad negativa, pero sólo como el uno del algo, es decir, un uno *inmediato*. Si antes la cosa ha sido determinada [por nosotros] como extensión inesencial, por cuanto se convirtió en tal mediante una abstracción extrínseca, que dejaba de lado la propiedad, ahora esta abstracción se ha verificado precisamente mediante el traspasar de la cosa-en-sí a la propiedad misma, pero con valor invertido, de modo que, mientras aquel abstraer vislumbra todavía, como lo esencial, la cosa abstracta sin su propiedad, y ésta, empero, se le presenta como una determinación extrínseca, aquí la cosa como tal se determina por sí misma en una forma indiferente y extrínseca de la propiedad. Ésta así se ha liberado ahora de la *vinculación* indeterminada y carente de fuerza, que es lo uno de la cosa; ella es lo que constituye su *subsistir*, es una *materia que está por sí*. —Por ser una simple continuidad consigo misma, tiene ante todo en ella la forma sólo como *diversidad*; por lo tanto hay una *multiplicidad* de semejantes materias que están por sí mismas, y *la cosa consiste en ellas*.

B. LA CONSTITUCIÓN DE LA COSA POR MEDIO DE MATERIAS

El traspaso de la *propiedad a* una *materia*, o a una *sustancia* independiente, es el conocido traspaso, que la química efectúa en la materia sensible, cuando intenta representar las *propiedades* del color, del olor, del gusto, etc., como *materia luminosa, colorante, olorosa*, ácida, amarga, etc., o bien cuando admite sin más otras, como la *materia calorífica*, la materia eléctrica, magnética, y está convencida de dominar, con esto, las

propiedades en su verdad. **[139]** —Del mismo modo es corriente la expresión, que las cosas *consisten* en diferentes materias o sustancias. Se tiene mucho cuidado en no llamar estas *materias* o sustancias con el nombre de *cosas*, a pesar de que pueda también admitirse que, por ejemplo, un pigmento es una cosa; pero yo no sé, si, por ejemplo, también la materia luminosa o la calorífica, o la materia eléctrica, etc., se llamen cosas. Se distinguen las cosas y sus elementos sin aclarar con exactitud si éstos también son cosas, y en qué medida, o si son solamente parte de cosas; pero, por lo menos, son *existentes* en general.

La necesidad de pasar de las propiedades a las materias, o sea la necesidad de que las propiedades sean en realidad materias, ha surgido de la circunstancia de que ellas son lo esencial, y con eso lo verdadero independiente de las cosas. Sin embargo, al mismo tiempo, la reflexión de la propiedad en sí constituye sólo un lado de la entera reflexión, es decir, la superación de la diferencia y la continuidad de la propiedad consigo misma, mientras ella tenía que ser una existencia por otro. La forma de cosa, como reflexión negativa en sí, y como el distinguirse que se rechaza de otro, se halla rebajada, por eso, a la condición de momento inesencial; pero, al mismo tiempo se ha determinado así ulteriormente. Este momento negativo *ante todo* se ha *conservado*; en efecto la propiedad se ha convertido en materia continua consigo misma e independiente, sólo porque la diferencia de las cosas ha sido *superada*; la continuidad de la propiedad en el ser-otro contiene por ende ella misma el momento de lo negativo, y su independencia es al mismo tiempo, como esta *unidad negativa*, el *algo*, constituido de nuevo, de la forma de cosa; es la independencia negativa frente a la independencia positiva de la materia. *En segundo lugar*, de esta manera la cosa, saliendo de su indeterminación, ha logrado la completa determinación. Como *cosa en sí* es la identidad *abstracta*, la existencia *puramente negativa*, o sea *se determina* como lo *indeterminado*; luego está determinada por sus propiedades, por cuyo medio tiene que distinguirse de otras. Pero como, a causa de la propiedad, es más bien continua con otras, esta diferencia incompleta se supera. La **[140]** cosa ha vuelto de este modo en sí y ahora está determinada como *determinada*; está *determinada en sí*, o sea es *esta* cosa.

Sin embargo, *en tercer lugar* este retorno en sí es por cierto la determinación que se refiere a sí misma, pero es al mismo tiempo inesencial; el *subsistir* continuo consigo constituye la materia independiente, donde la diferencia entre las cosas, esto es, su determinación que existe en sí y por sí, se halla superada, y es algo extrínseco. La cosa como *esta* cosa es, por ende, sin duda una determinación perfecta; pero esto representa la determinación en el elemento de la inesencialidad.

Considerado del lado del movimiento de la propiedad, esto resulta como sigue: La propiedad no es sólo una determinación *extrínseca*, sino una existencia *que está por sí*. Esta unidad de la exterioridad y la esencialidad se rechaza de sí misma, porque contiene la reflexión sobre sí y la reflexión en el otro, y es por un lado la determinación como independiente *simple*, que se refiere de manera idéntica a sí misma, donde la unidad negativa, es decir, lo uno de la cosa, es algo superado. Por otro lado es esta determinación frente a otro, pero está también como un uno reflejado en sí, y determinado en sí —por consiguiente constituye las *materias* y esta cosa. Éstos son los dos momentos de la exterioridad idéntica consigo, o sea de la propiedad reflejada en sí. La propiedad era aquello, por cuyo medio las cosas tenían que diferenciarse; al liberarse de este su lado negativo, es decir, de este ser inherente a otro, la cosa se ha liberado así también de su ser determinada por otras cosas y ha vuelto a sí de la relación con otro. Pero, al mismo tiempo es sólo *la cosa en sí, que se ha convertido en otra frente a si*, porque las múltiples propiedades, por su lado, se han independizado, y con eso *su relación negativa, en lo uno de la cosa*, se ha convertido solamente en una relación superada. Por consiguiente la cosa es la negación idéntica consigo misma, sólo *frente* a la continuidad positiva de la materia.

El *esto* constituye así la completa determinación de la cosa, de manera que ésta es al mismo tiempo una **[141]** determinación extrínseca. La cosa consiste en materias independientes, que son indiferentes frente a su relación en la cosa. Esta relación es, por ende, sólo una vinculación inesencial de ellas, y la diferencia de una cosa con respecto a otras depende del hallarse en ella varias de las particulares materias, y de la cantidad en que se hallan en ella. Las materias sobresalen *allende esta* cosa, se continúan en otras, y el pertenecer a esta cosa no constituye su límite.

Además, tampoco son ellas una limitación recíproca, pues su relación negativa es sólo un *esto* desprovisto de fuerza. Por consiguiente, cuando están vinculadas en la cosa, no se eliminan; como independientes, son impenetrables recíprocamente; en su determinación se refieren sólo a sí, y son una multiplicidad mutuamente indiferente del subsistir. Son aptas sólo para un límite cuantitativo. La cosa considerada como *ésta tal*, es puramente esta relación cuantitativa de las materias, esto es, una pura colección, el *también* de ellas. —*Consiste* en un cualquier cuanto de una materia, y *también* en cierto cuanto de otra, y *también* de otras; el tener esta relación, de no tener ninguna relación, constituye por sí sola la cosa.

C. LA DISOLUCIÓN DE LA COSA

Esta cosa, tal como se ha determinado, es decir, como la pura relación cuantitativa de las libres materias, es lo absolutamente variable. Su variación consiste en que una o varias materias son separadas de la colección, o son añadidas a este *también*, o bien en que su relación cuantitativa recíproca ha sido cambiada. El surgir y perecer de *esta* cosa es la disolución extrínseca de esta vinculación extrínseca, o bien es la vinculación de aquellas materias, para las cuales es indiferente el estar o no vinculadas. Las materias circulan saliendo ininterrumpidamente de *esta* cosa o volviendo a entrar en ella; la cosa misma es la absoluta porosidad sin ninguna medida o forma propia.

De esta manera la cosa, en su absoluta determinación, por cuyo medio *es esta* cosa, es lo absolutamente disoluble. Esta disolución consiste en un ser determinado desde el **[142]** exterior, así como constituye también su ser. Pero su disolución y la exterioridad de su ser son lo esencial de este ser; la cosa es sólo el *también*, consiste sólo en esta exterioridad. Sin embargo consiste también en sus materias, y no sólo el abstracto *éste* como tal, sino *el todo de esta cosa* es la resolución de sí mismo. Es decir, la cosa está determinada como una colección extrínseca de materias independientes; estas materias no son cosas, no tienen la independencia negativa, sino que son las propiedades consideradas como lo independiente, es decir, el ser-

determinado, que, como tal, está reflejado en sí. Por consiguiente las materias son realmente simples y se refieren sólo a sí mismas; pero *su contenido* es una *determinación*. La reflexión sobre sí es sólo la *forma* de este contenido, que no está reflejado sobre sí como tal, sino que, por su determinación, se refiere a *otro*. Por consiguiente la cosa no es sólo el *también* de estas materias —o sea su relación como indiferente recíprocamente— sino es igualmente su relación *negativa*; a causa de su determinación, las materias mismas son esta reflexión negativa suya, que es la puntualidad de la cosa. Una materia es *lo que* es la otra, dada la determinación recíproca de su contenido; y una no *existe* porque exista la otra, dada su independencia.

Por consiguiente la cosa es la relación mutua de las materias en las cuales consiste, de tal manera que en ella una y otra materia *subsisten también*, pero, al mismo tiempo, una de ellas *no* subsiste por el hecho de que subsista la otra. Siempre que, por ende, una materia se halle en la cosa, la otra materia se halla, por esto mismo, eliminada; pero la cosa es al mismo tiempo el *también*, o sea el subsistir de la otra. Por lo tanto al subsistir una materia, la otra *no* subsiste, e igualmente subsiste *también* en la primera, y así recíprocamente, por todas estas diferentes materias. Dado pues, que en el mismo sentido en el cual una materia subsiste, subsisten también las otras (y este *único* subsistir suyo es la puntualidad o la unidad negativa de la cosa), las materias se *compenetran* en absoluto; y dado que la cosa es al mismo tiempo sólo su *también*, y las materias están reflejadas en su determinación, ellas son recíprocamente indiferentes y *no*. **[143]** se *tocan* en su compenetración. Por consiguiente las materias son esencialmente *porosas*, de modo que una subsiste en los *poros* o sea en el no-subsistir de las otras; pero estas otras son ellas mismas porosas; en sus poros o sea en su no-subsistir subsiste también la primera materia y todas las demás. Su *subsistir* es, al mismo tiempo su *ser-superadas*, y el subsistir de *otras; y* este subsistir de las otras es igualmente su ser-superado y el *subsistir de las primeras* y de la misma manera de todas las otras. La cosa, por consiguiente, es la contradictoria mediación consigo mismo del subsistir independiente por medio de su contrario, es decir, por medio de su negación, o sea de *una* sola materia independiente por medio del *subsistir y*

no-subsistir de otra. —La existencia ha logrado en *esta cosa* su acabamiento, por cuanto es *en un único* ser que existe en sí, o sea es un subsistir *independiente* y una existencia *inesencial*. Por tanto, la verdad de la existencia consiste en tener su ser-en-sí en la inesencialidad o sea su subsistir en un otro y precisamente en el absolutamente otro, vale decir, en tener como base *su propia nulidad*. Por eso es *apariencia*.

NOTA[19]

Es una de las más comunes determinaciones de la representación, que *una cosa consista en muchas materias independientes*. De un lado se considera la cosa como lo que tiene *propiedades*, cuyo *subsistir* es la *cosa*. Pero de otro lado estas diferentes determinaciones son consideradas como materias, cuyo subsistir no es la cosa, sino que, al contrario, la *cosa está constituida* por ellas. La cosa misma es sólo su vinculación extrínseca y su límite cuantitativo. Ambas, las propiedades y las materias, son las *mismas determinaciones de contenido*; sólo que allí son momentos, reflejados en su unidad negativa, como en una base diferente de ellas mismas, es decir, en la *forma de cosa*, aquí en cambio son diferentes independientes, cada uno de los cuales está reflejado en su propia unidad consigo. Ahora estas materias se determinan, **[144]** además, como un subsistir independiente; pero se hallan también juntas en una cosa. Esta cosa tiene dos determinaciones: primero, la de ser *ésta* y, segundo, la de ser el *también*. El *también* es aquello que en la intuición exterior se presenta como la *extensión espacial*; el *esto*, en cambio, la unidad negativa, es la *puntualidad* de la cosa. Las materias se hallan juntas en la puntualidad, y su *también*, o su extensión es por doquiera esta puntualidad; en efecto el *también*, como forma de cosa está al mismo tiempo determinado esencialmente como unidad negativa. Por consiguiente, donde se halla una de estas materias, *en un único y mismo punto* se halla la otra; la cosa no tiene en un lugar su color, en otro su materia aromática, en un tercero su materia calorífica, etc., sino que en el punto en que está caliente, tiene también color, es ácida, eléctrica, etc. Ahora bien, no estando estas materias una fuera de la otra sino en un único *esto*, se admite que sean *porosas*, de modo que una materia exista en los

espacios intersticiales de la otra. Pero aquella sustancia que se halla en los espacios intersticiales de la otra, es también porosa ella misma, y en sus poros existe, recíprocamente, la otra; pero no solamente ésta, sino también la tercera, la décima, etc. Todas las materias son porosas y en los espacios intersticiales de cada una se hallan todas las otras, tal como ella se halla junta con las demás en estos poros de cada una. Por consiguiente ellas son una multitud que se compenetra recíprocamente de tal manera, que las materias penetrantes están, a su vez, penetradas por las otras y que con eso cada una penetra de nuevo su propio ser-penetrado. Cada una está puesta como su negación, y esta negación es el subsistir de otra materia; pero este subsistir es igualmente la negación de esta otra y el subsistir de la primera.

El expediente con que la *representación* disimula la *contradicción* del subsistir *independiente* de las *múltiples* materias en una *única*, o sea su *indiferencia* recíproca en su mutua *penetración* es, como todos saben, el recurso de la *pequeñez* de las partes y de los poros. Donde entra la diferencia en sí, la contradicción, y la negación de la negación, es decir, en general, donde hay que *concebir, la* representación **[145]** se deja caer en la diferencia extrínseca, *cuantitativa*. Respecto al surgir y perecer se refugia en lo *paulatino* y, con respecto al ser, en la *pequeñez* donde lo que va desapareciendo se rebaja a un *imperceptible*, la contradicción a una confusión, y la verdadera relación se rebaja a una representación indeterminada, cuya turbiedad salva lo que está eliminando.

Pero al iluminar más de cerca esta turbiedad, ésta se presenta como la contradicción, en parte como contradicción subjetiva propia de la representación, en parte Como la objetiva propia del objeto; la misma representación contiene totalmente los elementos de esta contradicción. Lo que ella, en efecto, hace en primer lugar, consiste en la contradicción de atenerse a la *percepción*, y querer hallarse ante cosas pertenecientes a la *existencia*; de otro lado, en atribuir una existencia sensible a lo *imperceptible*, es decir, a lo determinado por la reflexión. Las pequeñas partes, y los poros, tendrían que ser al mismo tiempo una existencia sensible, y se habla de su ser-puestos, como de la misma especie de *realidad* que compete al color, calor, etc. Y si después, la representación considerara más detenidamente esta niebla *objetiva*, es decir, los poros y las

pequeñas partes, reconocería en ellos no sólo una materia y *también* su negación (de manera que se hallaría *aquí* la materia y *aquí al lado* su negación, vale decir el poro, y *al lado* de esto de nuevo la materia, y así en seguida), sino que se daría cuenta de que en *esta* cosa ella tiene *en uno* y *el mismo punto*: 1.º la materia *independiente*; 2.º su *negación* o sea la porosidad y la *otra materia independiente*, y que esta porosidad y el subsistir independiente de las materias una dentro de la otra como en un único uno, constituye una recíproca negación y un penetrarse del penetrarse. —Las más recientes exposiciones de la física, acerca de la expansión del vapor de agua en el aire atmosférico y de varias especies de gas una a través de la otra, ponen de relieve de modo más determinado, un lado del concepto, que ha resultado aquí con respecto a la naturaleza de la cosa. En efecto demuestran que, por ejemplo, un volumen dado es capaz de recibir la misma cantidad de vapor **[146]** de agua, sea que esté vacío de aire atmosférico, sea que esté lleno de él; y también, que las diferentes especies de gas se difunden una en la otra de tal manera, que cada una es, para la otra, lo mismo que el vacío; por lo menos que no se hallan en alguna combinación química entre ellas, y que cada una, sin ser interrumpida por la otra, quede continua consigo misma, y *en su compenetración con las otras* se mantiene *indiferente* hacia ellas. Pero, el ulterior momento en el concepto de la cosa consiste en que en el *esto* una materia se halla donde está la otra, y la penetrante es también penetrada en el mismo punto, o sea que lo independiente es de inmediato la independencia de un otro. Esto es contradictorio; pero la cosa no es más que esta contradicción misma; por eso es apariencia (fenómeno).

Algo parecido a lo que ocurre con estas materias, se halla en el campo espiritual, con la representación de las *potencias* o *facultades espirituales*. El espíritu constituye, en un sentido mucho más profundo, un *esto*, vale decir, la unidad negativa, en donde sus determinaciones se compenetran. Pero, representado como alma, a menudo se le considera como una *cosa*. Tal como se admite que el hombre en general esté *constituido* por alma y cuerpo, cada uno de los cuales se considera como algo independiente por sí, de la misma manera se admite que el alma está constituida por las llamadas *facultades espirituales*, cada una de las cuales tiene una independencia que

subsiste por sí misma, o sea es una actividad inmediata, que actúa por sí, según su determinación. Se imagina de este modo que aquí actúe por sí el intelecto, allí la fuerza de imaginación, que se cultiven, cada uno por sí, el intelecto, la memoria, etc. y que mientras tanto se dejen yacer las otras fuerzas en la inactividad, a la izquierda, hasta que quizá si, quizá no, les llegue su turno. Cuando se trasfieren las facultades en aquella *cosa* simple materialmente a la que se da el nombre de *alma* (que, como simple, tendría que ser *inmaterial*), las facultades en realidad no están representadas como materias particulares sino que se las considera como *potencias*, y como tales, se admite que ellas sean *indiferentes* recíprocamente, tal como aquellas **[147]** materias. Pero el espíritu no es aquella contradicción que es la cosa, que se disuelve y traspasa a la apariencia; sino que es ya en sí mismo la contradicción que ha vuelto a su absoluta unidad, es decir, al concepto, donde las diferencias no tienen ya que ser pensadas como independientes, sino sólo como *particulares* momentos en el sujeto, es decir, en la simple individualidad.

SEGUNDO CAPÍTULO
LA APARIENCIA (FENÓMENO)

[149]

LA EXISTENCIA es la inmediación del ser, en la cual la esencia se ha restablecido de nuevo. Esta inmediación es *en sí* la reflexión de la esencia en sí. La esencia ha salido de su fundamento como existencia, y el fundamento mismo ha traspasado a ella. La existencia es esta inmediación *reflejada*, por cuanto en ella misma es la absoluta negatividad. Desde ahora se halla también *puesta* como tal, dado que se ha determinado como *apariencia (fenómeno)*.

Por consiguiente la apariencia es ante todo la esencia en su existencia; la esencia se halla de modo inmediato en ella. El hecho de que no está como existencia inmediata sino *reflejada*, constituye en ella el momento de la esencia; o bien la existencia, como existencia *esencial*, es apariencia.

Hay *solamente* apariencia en el sentido de que la existencia como tal es sólo algo puesto, no un ser existente en sí y por sí. Lo que constituye su esencialidad es lo siguiente: el tener en sí misma la negatividad de la reflexión, la naturaleza de la esencia. No se trata de una reflexión extraña, extrínseca, a la que pertenezca la esencia y que por medio de su comparación con la existencia, explique a ésta como apariencia. Sino que, tal como se ha mostrado, esta esencialidad de la existencia, es decir, el ser apariencia, es la propia verdad de la existencia. La reflexión, por cuyo medio ella representa esto, le pertenece como propia.

Sin embargo, cuando se dice que algo es *sólo* apariencia, en el sentido de que, frente a él, la *existencia inmediata sea* **[150]** la verdad, entonces es más bien la apariencia la más alta verdad; en efecto ésta tal como es,

representa la existencia como esencial; al contrario la existencia (inmediata) es la apariencia todavía carente de esencia, pues tiene en sí sólo un momento de la apariencia, es decir, la existencia como inmediata, y no tiene todavía su reflexión negativa. Cuando se llama *inesencial* la *apariencia* se concibe el momento de su negatividad como si lo inmediato, frente a ella, fuera lo positivo y lo verdadero. Pero más bien este inmediato no contiene todavía la verdad esencial en sí. La existencia más bien termina por ser carente de esencia precisamente en la medida en que traspasa en la apariencia.

La esencia *aparece* ante todo en sí misma, en su simple identidad; de este modo es la reflexión abstracta, el puro movimiento que procede de la nada a través de la nada, de retorno hacia sí mismo. La esencia *aparece*, y así es, desde ahora, apariencia *real*, puesto que los momentos de su apariencia tienen existencia. La apariencia, como ya se ha mostrado, es la cosa como *mediación* negativa de sí consigo misma: las diferencias, que ella contiene, son materias *independientes*, que constituyen la contradicción entre el ser un subsistir inmediato y el tener al mismo tiempo su subsistencia sólo en una independencia extraña (por lo tanto en la negación de la propia), y, precisamente por eso, de tenerla sólo en la negación de aquella independencia extraña, o sea en la negación de su propia negación. La apariencia es la misma mediación; pero sus momentos inestables tienen, en la apariencia, la forma de una independencia inmediata. Al contrario la independencia inmediata, que compete a la existencia, se rebaja por su parte a momento. La apariencia, por consiguiente, es una unidad del parecer y de la existencia.

La apariencia se determina con más exactitud, ahora. Ella es la existencia esencial; su esencialidad se distingue de ella como inesencial, y estos dos lados entran en relación mutua. —Por lo tanto la apariencia *ante todo* es simple identidad consigo misma, que al mismo tiempo contiene diferentes determinaciones de contenido; y tanto esta identidad como **[151]** las relaciones de aquellas determinaciones constituyen lo que en el alternarse de la apariencia queda igual a sí mismo, es decir, *la ley del fenómeno*.

Sin embargo, *en segundo lugar*, la ley, simple en su diversidad, traspasa a la oposición; lo esencial de la apariencia se opone a sí mismo, y frente al *mundo fenomenológico* se pone *el mundo existente en sí*.

En tercer lugar, esta oposición vuelve a su fundamento; lo existente en sí se halla en la apariencia, y viceversa lo aparente está determinado como recibido en su ser en sí; la apariencia se convierte en *relación*.

A. LA LEY DEL FENÓMENO

1. El fenómeno es lo existente, mediado por su *negación*, que constituye su *subsistir*. Esta negación suya es, por cierto, un *otro* independiente; pero éste es también esencialmente algo *superado*. Lo existente es, por ende, el *retorno* de sí a sí mismo, por medio de su negación, y de la negación de esta negación suya; tiene por lo tanto una *independencia esencial*, así como es de inmediato y en absoluto un *ser-puesto*, que tiene, por su subsistencia, un *fundamento* y un otro. —Ante todo el fenómeno constituye, por ende, la existencia unida a su esencialidad, el ser-puesto con su fundamento; pero este fundamento es la *negación y* el otro independiente, esto es el fundamento del primero, es igualmente sólo un ser-puesto. O sea lo existente, como aparente, se refleja en un otro, y lo tiene por su fundamento, que es él mismo nada más que el ser reflejado en un otro. La independencia *esencial*, que le compete, puesto que es retorno a sí mismo, representa, a causa de la negatividad de los momentos, el retorno desde la nada hacia sí mismo, a través de la nada; la independencia de lo existente es, por ende, sólo la *apariencia esencial*. La conexión de los [momentos] existentes que se fundan recíprocamente[20], consiste **[152]** por tanto en esta recíproca negación, es decir, en que el subsistir de uno no es el subsistir del otro, sino su ser-puesto y esta relación del ser-puesto es la que, sola, constituye su subsistir. El fundamento se halla presente, tal como está en su verdad, que consiste en ser un primero, que es sólo algo *presupuesto*.

Esto constituye ahora el lado *negativo* del fenómeno. Pero, en esta mediación negativa está contenida directamente la *identidad positiva* consigo mismo de lo existente. Esto, en efecto no es un *ser-puesto, frente a*

un fundamento esencial, o bien *no es la apariencia en un ser independiente*, sino que es un *ser-puesto* que se refiere a un *ser-puesto*, o sea es una *apariencia* sólo *en una apariencia*. En esta negación suya o sea en su otro que es él mismo algo superado, *se refiere a sí misma*; es por ende una esencialidad idéntica consigo o positiva. —Este idéntico no es la *inmediación*, que compete a la existencia como tal, y es sólo lo inesencial, el tener su subsistencia en otro. Pero es el *contenido esencial* del fenómeno, que tiene dos lados: *primero* el de estar en la forma del *ser-puesto* o sea de la inmediación extrínseca; *segundo*, el de ser el ser-puesto como idéntico consigo. Según el primer lado está como un ser determinado, pero como un ser determinado accidental, inesencial, que de acuerdo con su inmediación, está sometido al traspasar, surgir, y perecer. Según el otro lado es la simple determinación de contenido sustraída a aquel cambio, vale decir, es lo *durable* de aquélla.

Además de ser este contenido en general lo *simple* de lo perecedero, es también un contenido *determinado, diferente en sí*. Es la reflexión en sí del fenómeno, del ser determinado negativo y contiene así esencialmente la *determinación*. Pero el fenómeno es la diversidad múltiple *existente*, que se desparrama en una multiplicidad inesencial; su contenido reflejo al contrario, es su multiplicidad reducida a la *simple diferencia*. Vale decir, más exactamente, el contenido determinado, esencial, no sólo está determinado en general, sino **[153]** que, como lo esencial del fenómeno, es la determinación integral: es uno y su otro. En el fenómeno cada uno de estos dos tiene su subsistencia en el otro, de manera tal, que al mismo tiempo existe sólo en el no subsistir del otro. Esta contradicción se elimina, y su reflexión en sí es la identidad del subsistir bilateral de ellos, es decir, que el ser-puesto de uno es también el ser-puesto del otro. Ellos constituyen un único subsistir, al mismo tiempo como contenidos diferentes, indiferentes recíprocamente. Por lo tanto en el lado esencial del fenómeno, lo negativo del contenido inesencial, vale decir, el superarse, ha vuelto en la identidad; es un subsistir indiferente, que no es el ser-superado, sino más bien el subsistir del otro.

Esta unidad es la ley del fenómeno.

2. La ley, por ende, es el elemento *positivo* de la mediación de lo aparente. El fenómeno es en primer lugar la existencia como mediación negativa consigo mismo, de modo que lo existente está mediado consigo mismo por su *propio no-subsistir*, esto es, por medio de un otro, y de nuevo, por el *no-subsistir de este otro*. En esto están contenidos: *primero*, la pura *apariencia* y el desaparecer de ambos, esto es, la apariencia inesencial; *segundo*, también el *permanecer* o la *ley*, pues *cada uno* de los dos *existe* en aquella superación del otro, y su ser-puesto como su negatividad es al mismo tiempo el ser-puesto *idéntico, positivo* de ambos.

Este subsistir durable, que tiene el fenómeno en la ley, como antes se ha determinado, se halla opuesto *en primer lugar* a la *inmediación* del ser, que pertenece a la existencia. Esta inmediación, sin duda, es, *en sí*, la inmediación reflejada, vale decir, el fundamento que ha vuelto en sí; pero, en el fenómeno, esta simple inmediación es ahora diferente de la inmediación reflejada, mientras que solamente en la cosa empezaban a separarse. La cosa existente, en su disolución, se ha convertido en esta oposición; *lo positivo* de su disolución es aquella identidad consigo mismo de lo aparente, como ser-puesto, que se realiza en su otro ser-puesto. —*En segundo lugar*, esta inmediación reflejada está determinada ella misma como el *ser-puesto* frente a la inmediación existente **[154]** de la existencia. Ahora este ser-puesto es lo esencial y verdaderamente positivo. —La expresión alemana Gesetz (ley)[21] contiene igualmente esta determinación. En este ser-puesto se halla la *relación* esencial de los lados de la diferencia, que la ley contiene; ellos son un contenido diferente, recíprocamente inmediato y son esto como reflexión del contenido que pertenece al fenómeno, y que va desapareciendo. Como diversidad esencial son, los diferentes, simples determinaciones de contenido que se refieren a sí. Pero asimismo ninguna de ellas es inmediata por sí, sino qué cada una es esencialmente un *ser-puesto*, o sea existe *sólo porque existe la otra*.

En tercer lugar, fenómeno y ley tienen uno y el mismo contenido. La ley es la *reflexión* del fenómeno en la identidad consigo misma; así el fenomeno se halla, como lo *inmediato* nulo, frente a lo *reflejado en sí*, y según esta forma ellos son diferentes. Pero la reflexión del fenómeno, por cuyo medio se da esta diferencia, representa también la esencial identidad

del fenómeno mismo y de su reflexión, lo que en general es la naturaleza de la reflexión; ésta constituye lo que es idéntico consigo mismo en el ser-puesto, y es indiferente frente a aquella diferencia que es la forma o el ser-puesto; es, por ende, un contenido, que se *continúa* desde el fenómeno en la ley; es decir, el contenido de la ley y del fenómeno. Este contenido constituye así la *base* del fenómeno; la ley es esta base misma, el fenómeno es el mismo contenido; pero contiene aún más, y precisamente el contenido inesencial de su ser inmediato. También la determinación de forma, por cuyo medio el fenómeno como tal es diferente de la ley, es propiamente un *contenido* e igualmente un contenido diferente del contenido de la ley. En efecto la existencia, como inmediación, es en general igualmente una identidad consigo mismo de la materia y la forma, identidad indiferente respecto a sus determinaciones de forma, y que, por consiguiente, es contenido; constituye la forma de cosa, con sus propiedades y materias. Pero la existencia es el contenido, **[155]** cuya inmediación independiente existe al mismo tiempo sólo como un no-subsistir. Su identidad consigo mismo en este no subsistir suyo, es, empero, el otro contenido, el contenido esencial. Esta identidad, que es la base del fenómeno y que constituye la ley, es su propio momento; es el lado positivo de la esencialidad, por cuyo medio la existencia es fenómeno.

Por consiguiente la ley no se halla allende el fenómeno, sino que está *presente* de inmediato en él; el reino de la ley es la imagen *inmóvil* del mundo existente o fenomenológico. Pero más bien ambas cosas son una única totalidad, y el mundo existente es, él mismo, el reino de las leyes, que es idéntico consigo mismo como lo simple idéntico, y al mismo tiempo, como lo que está en el ser puesto, o en la independencia de la existencia que se disuelve a sí misma. La existencia vuelve a la ley, como a su fundamento; y el fenómeno los contiene a ambos, es decir, el simple fundamento y el movimiento de resolución del universo fenomenológico, del que representa la esencialidad.

3. La ley es, por ende, el fenómeno *esencial*; es su reflexión sobre sí en su ser-puesto, el *idéntico* contenido de sí y de la existencia inesencial. *En primer lugar* esta identidad de la ley con su existencia no es ahora más que la identidad *inmediata*, simple, y la ley es indiferente frente a su existencia;

el fenómeno tiene todavía otro contenido, frente al contenido de la ley. Aquél, por cierto, es el contenido inesencial, y el volver a éste; pero para la ley es un primero, que no está puesto por ella; por consiguiente como contenido está *vinculado* de modo *extrínseco* con la ley. El fenómeno es una multitud de más exactas determinaciones, que pertenecen al *esto* o sea al concreto, y que no están contenidas en la ley, sino que están determinadas por otro. —*En segundo lugar* lo que el fenómeno contiene de diferente de la ley, se determinó como un positivo o como un otro *contenido*; pero es esencialmente un negativo; es la forma y su movimiento como tal, lo que compete al fenómeno. El reino de la ley es el contenido *inmóvil* del fenómeno; éste es el mismo [contenido], pero que se presenta en un inquieto variar y como reflexión en otro. Es la ley como existencia **[156]** negativa, existencia absolutamente mudable, *movimiento* del traspasar al opuesto, del eliminarse y del volver a la unidad. Este lado de la forma inquieta o de la negatividad no está contenido en la ley; por consiguiente el fenómeno es, frente a la ley, la totalidad, pues contiene la ley, pero es aún más, es decir, el momento de la forma que se mueve a sí misma. —*En tercer lugar*, este defecto se presenta en la ley de manera tal, que su contenido es sólo un contenido *diferente*, y por tanto indiferente respecto a sí. Por eso la identidad de sus lados entre ellos es sólo una identidad *inmediata*, y, por ende, *interior*, o sea todavía innecesaria. En la ley están dos determinaciones de contenido como vinculadas de manera esencial (por ejemplo, en la ley del movimiento de caída, la magnitud espacial y la del tiempo; los espacios recorridos se comportan mutuamente como los cuadrados de los tiempos transcurridos); las dos determinaciones *están* vinculadas; esta relación es sólo una relación inmediata. Por eso es al mismo tiempo sólo una relación *puesta*, tal como, en el fenómeno, lo inmediato en general ha adquirido el significado del ser-puesto. La unidad esencial de los dos lados de la ley sería su negatividad, es decir, que uno de esos lados contuviera en él mismo a su otro. Pero esta unidad esencial no se ha presentado todavía en la ley. (—Así también en el concepto del espacio recorrido en la caída no está contenido el hecho de que el tiempo le corresponda como cuadrado. Como la caída es un movimiento sensible, es la relación de tiempo y espacio; pero en primer lugar en la determinación

del tiempo mismo —es decir en la manera como el tiempo está considerado según su representación—, no se halla la condición que el tiempo se refiera al espacio, y viceversa; se dice, que puede uno representarse perfectamente el tiempo sin el espacio, o el espacio sin el tiempo; así que uno se añade de modo extrínseco al otro, y esta relación extrínseca es el movimiento. En segundo lugar es indiferente la más exacta determinación de las magnitudes, según las cuales se comportan entre ellos, en el movimiento, el espacio y el tiempo. La ley de esto se conoce por la experiencia; por lo tanto *existe* sólo de manera *inmediata*; se **[157]** precisa todavía una *demostración*, es decir, una mediación, para reconocer que la ley no sólo *se verifica*, sino que es *necesaria*; esta demostración y su necesidad objetiva no las contiene la ley como tal—.) Por consiguiente la ley es sólo la esencialidad *positiva* del fenómeno, no su esencialidad negativa, según la cual las determinaciones de contenido son momentos de la forma, y como tales, traspasan a su otro, y en sí mismas igualmente no son ellas, sino su otro. En la ley, por ende, el ser-puesto, propio de un lado de la misma, es precisamente el ser-puesto, propio del otro lado; pero el contenido de ellos es indiferente respecto a esta relación, no contiene en sí mismo este ser-puesto. La ley, por ende, es la forma esencial, pero todavía no es la forma que, como contenido, está reflejada en sus lados, es decir, la forma real.

B. EL MUNDO FENOMÉNICO Y EL MUNDO EXISTENTE EN SÍ

1. El mundo existente se eleva tranquilo hasta su conversión en un reino de leyes; el contenido nulo de su existir múltiple tiene su subsistencia en un otro; su subsistir consiste, por ende, en su resolverse. Pero, en este otro lo fenoménico se funde también *consigo mismo*; así el fenómeno, en su variar, es también un permanecer, y su ser-puesto es ley. La ley es esta simple identidad consigo mismo del fenómeno, por consiguiente es su base, no [lo que hemos llamado] su fundamento; en efecto la ley no es la unidad negativa del fenómeno, sino que, al ser su simple identidad, es su unidad inmediata, como unidad abstracta, *a cuyo lado*, por consiguiente, tiene lugar

también el otro contenido suyo. El contenido es *esto*, está junto en sí o sea tiene su reflexión negativa en lo interior de sí mismo. Está reflejado en un otro; este otro es, él mismo, una existencia del fenómeno; las cosas que aparecen tienen sus fundamentos y condiciones en otras cosas que aparecen.

Pero, de hecho, la ley es también lo *otro del fenómeno como tal*, y su reflexión negativa en su *otro*. El contenido del fenómeno, que es diferente del contenido de la ley, es **[158]** lo existente, que tiene su negatividad como su fundamento, o sea está reflejado en su no-ser. Pero este *otro*, que es también algo *existente*, es a la vez un semejante ser reflejado en su no-ser; es, por ende, *lo mismo*, y lo aparente no se halla efectivamente en él reflejado en un otro, sino *reflejado en sí mismo*; precisamente esta reflexión en sí mismo del ser-puesto constituye la ley. Sin embargo [el ser puesto], como aparente, está esencialmente *reflejado en su no-ser*, o sea su identidad es ella misma esencial e igualmente su negatividad y su otro. La reflexión en sí mismo del fenómeno; esto es, la ley, no representa, por ende, sólo su idéntica base, sino que tiene en sí su contrario y constituye su unidad negativa.

Con eso se ha modificado ahora la determinación de la ley en sí misma. Ante todo la ley es sólo un contenido diferente y la reflexión formal en sí mismo del ser-puesto, de modo que el ser-puesto de uno de sus lados es el ser-puesto del otro. Pero, por el hecho de ser también la reflexión negativa en sí mismo, sus lados se comportan entre ellos no sólo como diferentes, sino también refiriéndose recíprocamente de modo negativo. —O bien, si se considera la ley puramente por sí, los lados de su contenido son entonces indiferentes recíprocamente; pero son a la vez superados por medio de su identidad; el ser-puesto de *uno* es el ser-puesto del *otro*; así el subsistir de cada uno es también el *no-subsistir de él mismo*. Este ser-puesto de uno en el otro constituye su unidad negativa, y cada uno *no es sólo su propio ser-puesto, sino también el del otro*, o sea cada uno es él mismo esta unidad negativa. La identidad positiva, que ellos tienen en la ley como tal, es sólo su unidad *interior*, que necesita de la demostración y la *mediación*, porque esta unidad negativa no se halla todavía puesta en ellos. Pero, dado que los diferentes lados de la ley están ahora ya determinados, de tal modo que en su unidad negativa son diferentes, o de tal modo, que cada uno de ellos

contiene en él mismo su otro, y que al mismo tiempo, como independiente, rechaza de sí este ser-otro suyo, la identidad de la ley es ahora una identidad *puesta y real*. **[159]**

Con eso la ley ha adquirido también el momento de la forma negativa de sus lados de que carecía, esto es, el momento, que anteriormente pertenecía todavía al fenómeno. La existencia ha vuelto así totalmente a sí y se ha reflejado en su ser-otro absoluto, que está en sí y por sí. Lo que antes era ley, ya no es, por consiguiente, sólo un lado del todo, cuyo otro lado era el fenómeno como tal, sino que es él mismo el todo. Es ésta la totalidad esencial del fenómeno, así que ahora contiene también el momento de la inesencialidad, que competía aún al fenómeno; pero lo contiene como la inesencialidad reflejada, que está en sí, es decir, como la *negatividad esencial*. —*La* ley, como contenido inmediato, está *determinada* en general, es diferente de otras leyes y hay de ellas una multitud indeterminable. Pero, como ahora tiene en sí misma la negatividad esencial, no contiene ya una determinación tal de contenido que sea sólo indiferente y fortuita; sino que su contenido es en general toda determinación, en una relación esencial, que se convierte en totalidad. Así el fenómeno reflejado en sí mismo constituye ahora un *mundo*, que *se abre como un mundo que existe en si y por sí*, más arriba *del mundo fenoménico*.

El reino de las leyes contiene sólo el contenido simple, carente de variaciones, pero vario, del mundo existente. Pero por cuanto es ahora la reflexión total de éste, contiene también el momento de su multiplicidad inesencial. Este momento de la mutabilidad y variación, como reflejado en sí mismo esencial, es la negatividad absoluta o la forma en general como tal, cuyos momentos, empero, tienen la realidad de una existencia independiente, pero reflejada, en el mundo que existe en sí y por sí —del mismo modo que, a la inversa, esta independencia reflejada tiene ahora la forma en ella misma, y por eso su contenido no es un contenido puramente múltiple, sino un contenido esencialmente relacionado consigo mismo.

—Este mundo que existe en sí y por sí se llama también *el mundo suprasensible*, por cuanto el mundo existente se determina como *sensible*, es decir, como tal que existe para la *intuición*, para el comportamiento inmediato de la conciencia. **[160]** —El mundo suprasensible tiene

igualmente una inmediación, una existencia, pero una existencia reflejada, esencial. La *esencia* no tiene todavía un ser-determinado; pero *existe*, y en un sentido más hondo que el ser; la *cosa* es el comienzo de la existencia reflejada; es una inmediación, que todavía no está *puesta* como esencial o reflejada. Pero, en realidad no es un inmediato *existente*. Sólo las cosas, como cosas de otro mundo, el suprasensible, están puestas primeramente como verdaderas existencias, y en segundo lugar como lo verdadero, frente a lo existente. —En ellas se reconoce que hay un ser diferente del ser inmediato, es decir, un ser que es verdadera existencia. Por un lado, en esta determinación está superada la representación sensible, que atribuye la existencia sólo al ser inmediato de la sensibilidad y la intuición; pero por otro lado, está superada también la reflexión inconsciente, que posee, por cierto, la representación de *cosas, fuerzas, interioridad*, etc., pero sin saber que tales determinaciones no son inmediaciones sensibles o existentes, sino existencias reflejadas.

2. El mundo que existe en sí y por sí es la totalidad de la existencia; no hay otra cosa fuera de él. Pero dado que representa en él mismo la absoluta negatividad o forma, su reflexión en sí es *relación negativa* consigo mismo Contiene la oposición y se quebranta en sí como mundo esencial, y en sí como mundo del ser-otro, o de la apariencia. De este modo, por el hecho de ser la totalidad, está también sólo como un *lado* de ella, y constituye, en esta determinación, una existencia independiente y distinta frente al mundo de la apariencia. El mundo fenoménico tiene en el mundo esencial su unidad negativa, en la que perece y vuelve como a su fundamento. Además el mundo esencial es también el fundamento que pone al mundo fenoménico; en efecto, al contener la forma absoluta en su esencialidad, supera su identidad consigo mismo, se convierte en ser-puesto, y representa como esta inmediación puesta, el mundo fenoménico.

Además no es sólo el fundamento en general del mundo fenoménico, sino su fundamente *determinado*. Ya como reino de las leyes es un *contenido* múltiple, y precisamente el contenido **[161]** esencial del mundo fenoménico y, como fundamento lleno de contenido, es el fundamento *determinado del otro*, pero sólo según este contenido; en efecto el mundo fenoménico tenía aún otro múltiple contenido, además de aquel reino,

porque todavía le competía como propio el momento negativo. Sin embargo, dado que el reino de las leyes tiene ahora igualmente este momento en él, constituye la totalidad del contenido del mundo fenoménico y el fundamento de toda su multiplicidad. Pero es al mismo tiempo su negativo, y así es también el mundo que está *en oposición* con aquél. Es decir que, en la identidad de ambos mundos, y por cuanto uno está determinado, según la forma, como el mundo esencial y el otro como el mismo, pero como puesto y como inesencial, se ha restablecido por cierto de nuevo la *relación fundamental*; pero, al mismo tiempo, se ha restablecido como *relación fundamental del fenómeno*, es decir, como relación no de un contenido idéntico, ni tampoco de un contenido puramente distinto, cual es la ley, sino como relación total, o sea como identidad negativa, y *relación esencial del contenido como contrario*. —El reino de las leyes no implica tan sólo que el ser-puesto un contenido signifique el ser-puesto otro, sino que esta identidad es esencialmente, como se ha demostrado, también unidad negativa; cada uno de los dos lados de la ley constituye, en la unidad negativa, *en él mismo su otro contenido*; el otro, por consiguiente, no es, de modo indeterminado un otro en general, sino *su* otro, o sea contiene igualmente las determinaciones de contenido de aquél. Así los dos lados son opuestos. Dado que el reino de la ley tiene ahora en él este momento negativo y la oposición, y de este modo, como totalidad, se quebranta por sí mismo en un mundo que existe en sí y por sí y en un mundo fenoménico, la identidad de ambos resulta así *la relación esencial de la oposición*. —La relación fundamental como tal es la oposición que ha perecido en su contradicción, y la existencia es el fundamento que coincide *consigo mismo*. Pero la existencia se convierte en fenómeno; el fundamento está superado en la existencia; vuelve a restablecerse como retorno del fenómeno a sí; pero **[162]** al mismo tiempo, *se* restablece como superado, es decir, como relación fundamental de determinaciones opuestas. La identidad de éstas, empero, es esencialmente un devenir y traspasar, y no es más la relación fundamental como tal.

Por consiguiente, el mundo que existe en sí y por sí, es él también un mundo diferente en sí, en la totalidad de su múltiple contenido; como fundamento del mundo fenoménico o puesto, es idéntico con él. Pero su

vinculación idéntica está determinada, al mismo tiempo, como oposición, porque la forma del mundo fenoménico es la reflexión en su ser-otro; aquél por ende en el mundo, que existe en sí y por sí, ha vuelto tan verdaderamente en sí mismo, como este opuesto suyo. Así que la relación está determinada de modo que el mundo que existe en sí y por sí, es el *revés* del mundo fenoménico.

C. RESOLUCIÓN DE LA APARIENCIA

El mundo que existe en sí y por sí es el fundamento *determinado* del mundo que aparece, y es tal sólo por cuanto representa en sí mismo el momento negativo, y con esto la totalidad de las determinaciones de contenido y sus variaciones, que corresponde al mundo que aparece, pero que, al mismo tiempo, constituye su lado absolutamente opuesto. Ambos mundos, por ende, se relacionan entre ellos de manera que lo que en el mundo fenoménico es positivo, en el mundo que existe en sí y por sí es negativo; y viceversa, lo que en el primero es negativo, en el segundo es positivo. El polo norte en el mundo fenoménico es, *en sí y por sí*, el polo sur, y viceversa; la electricidad positiva es *en sí* negativa, etc. Lo que en la existencia fenoménica es malo, infelicidad, etc., *en sí y por sí* es bueno y una felicidad[22].

De hecho, precisamente en esta oposición entre ambos mundos ha *desaparecido su diferencia*, y lo que tendría que ser un mundo existente en sí y por sí, es él mismo un mundo fenoménico, y viceversa éste en él mismo es un mundo esencial. **[163]** —El *mundo fenoménico*, en primer lugar, se determina como la reflexión en el ser-otro, de modo que sus determinaciones y existencias tienen en un otro su fundamento y subsistencia. Pero, como este otro es igualmente *tal, que está reflejado en un otro*, así ellos se refieren de este modo sólo a un otro que se supera, y, por ende, *a sí mismos*; el mundo fenoménico, por tanto, es *en él mismo* ley igual a sí misma.

Al contrario, el mundo que existe en sí y por sí es en primer lugar el contenido idéntico consigo mismo sustraído al ser-otro y al cambio; pero

este contenido, como reflexión integral del mundo fenoménico sobre sí mismo, o bien porque su diversidad es diferencia reflejada en sí y absoluta, contiene el momento negativo y la relación, consigo mismo como con el ser-otro. A causa de esto se convierte en un contenido opuesto a sí mismo, un contenido que se trastrueca y que es inesencial. Además este contenido del mundo que existe en sí y por sí ha adquirido de ese modo también la forma de *existencia inmediata*. En efecto, es en primer lugar fundamento del mundo que aparece, pero, dado que tiene en él mismo la oposición, es al mismo tiempo fundamento superado y existencia inmediata.

El mundo fenoménico y el mundo esencial son, por lo tanto, cada uno en sí mismo, la totalidad de la reflexión idéntica consigo mismo y de la reflexión en otro, o sea del ser-en-sí y por sí y del aparecer. Ambos son los todos de la existencia que están por sí; uno tendría que ser sólo la existencia reflejada, el otro la existencia inmediata. Pero cada uno *se continúa* en su otro y, por consiguiente, es en él mismo la identidad de ambos momentos. Lo que, por ende, se halla presente, es esta totalidad, que por sí misma se quebranta en dos totalidades; una es la totalidad *reflejada* y la otra la *inmediata*. Ambas son ante todo independientes; pero son tales sólo como totalidades y son tales porque cada una tiene esencialmente en ella el momento de la otra. La independencia diferente de cada una, de la determinada como *inmediata* y de la otra determinada como *reflejada*, está, por tanto, ahora puesta de manera tal, que cada una puede **[164]** existir sólo como relación esencial con la otra y tener su independencia *en esta unidad de las dos*.

Empezamos a partir de la *ley del fenómeno*. Ésta es la identidad de un contenido diferente con otro contenido, de modo que el ser-puesto de uno es el ser-puesto del otro. En la ley se halla todavía esta diferencia, es decir, que la identidad de sus lados es sólo una identidad interior, y estos lados no la tienen todavía en ellos mismos. Por eso, de un lado aquella identidad no está realizada; el contenido de la ley no existe como un contenido idéntico, sino como indiferente, diverso; de otro lado está determinado por esta vía sólo *en sí* de tal manera, que el ser-puesto de uno es el ser-puesto del otro; lo cual todavía no se halla en él.

Sin embargo, *la ley* ahora *está ya realizada*; su identidad interior es al mismo tiempo una identidad existente, y a la inversa el contenido de la ley se ha elevado a la idealidad; en efecto es en él mismo un contenido superado, reflejado sobre sí, puesto que cada lado tiene en sí su otro, y con eso es verdaderamente idéntico con aquél y consigo mismo.

Así la ley es una *relación esencial*. La verdad del mundo inesencial es primeramente un mundo *otro con respecto a él*, un mundo que existe en sí y por sí; pero éste es la totalidad, porque es él mismo y aquel primero. Así ambos son existencias inmediatas, y por consiguiente, reflexiones en su ser-otro, como también por eso son verdaderamente existencias reflejadas en sí. La palabra *mundo* expresa en general la totalidad informe de la multiplicidad; este mundo, ya como esencial, ya como fenoménico, ha perecido, puesto que la multiplicidad ha cesado de ser una multiplicidad puramente diversa. Así es todavía totalidad o universo, pero como *relación esencial*. En el fenómeno han surgido dos totalidades del contenido: al comienzo están determinadas como totalidades independientes, indiferentes entre ellas, y tienen precisamente la forma cada una en sí misma, pero no una frente a la otra. Pero esta forma se ha mostrado también como su relación, y la relación esencial es el acabamiento de su unidad de forma.

TERCER CAPÍTULO
LA RELACIÓN ESENCIAL

[165]

LA VERDAD del fenómeno consiste en la *relación esencial*. Su contenido tiene una inmediata independencia y precisamente la inmediación *existente* y la *reflejada*, o la reflexión idéntica consigo misma. Al mismo tiempo, en esta independencia este contenido constituye un contenido relativo, absolutamente sólo como reflexión en su otro, o como unidad de la relación con su otro. En esta unidad el contenido independiente es algo puesto, superado; pero precisamente esta unidad constituye su esencialidad e independencia; esta reflexión en otro es reflexión en sí mismo. La relación tiene lados, porque es reflexión en otro; así tiene la diferencia de sí misma en ella, y los lados son subsistencias independientes, dado que en su indiferente diversidad mutua están quebrados en sí mismos, de modo que el subsistir de cada uno tiene igualmente su significado sólo en la relación con el otro, o en la unidad negativa de ambos.

La relación esencial, por consiguiente, no es por cierto todavía el verdadero *tercero* con respecto a la *esencia* y la *existencia*, pero contiene ya la unión determinada de ambas. La esencia está realizada en ella de manera tal, que tiene como su subsistencia los existentes que están por sí mismos; pero éstos han vuelto de su indiferencia a su unidad esencial, así que tienen sólo ésta como su subsistencia. Las determinaciones reflexivas de lo positivo y negativo son igualmente reflejadas en sí sólo como reflejadas en su opuesto; pero no tienen ninguna otra determinación fuera de esta unidad negativa **[166]** suya; la relación esencial, al contrario, tiene estas determinaciones como sus lados, que están puestos como totalidades

independientes. Ésta es la misma oposición que la de lo positivo y negativo, pero idéntica al mismo tiempo a un mundo trastrocado. El lado de la relación esencial es una totalidad, que, empero, al ser esencial, tiene un opuesto, un *más allá* de sí misma; es sólo fenómeno; su existencia más bien no es la suya, sino la de su otro. Por consiguiente es algo quebrado en sí mismo; pero esta superación suya consiste en que es la unidad de sí mismo y de su otro, y, por ende, un todo, y precisamente por esto tiene una existencia independiente y es reflexión esencial en sí misma.

Éste es el *concepto* de la relación. Pero en primer lugar, la identidad que él contiene, no es todavía completa; la totalidad, que cada relativo es en sí mismo, es sólo una totalidad interior. El lado de la relación está puesto primeramente en *una* de las determinaciones de la unidad negativa; la propia independencia de cada uno de los dos lados es lo que constituye la forma de la relación. Por consiguiente su identidad es sólo una *referencia*, fuera de la cual cae su independencia, y cae precisamente en los lados. No existe todavía la unidad reflejada de aquella identidad y de las existencias independientes; no hay todavía la *sustancia*. El concepto de la relación, por ende, ha resultado sin duda ser unidad de la independencia reflejada y de la inmediata. Pero, ante todo, este concepto mismo es aún *inmediato*; por tanto sus momentos son inmediatos recíprocamente, y su unidad es su relación esencial, que se convierte en la verdadera unidad, la unidad que corresponde al concepto, sólo cuando se realiza, es decir, cuando se ha *puesto*, por medio de su movimiento, como aquella unidad.

Por consiguiente, la relación esencial es de modo inmediato la relación del *todo* y de las *partes* —la relación de la independencia reflejada y de la inmediata, así que ambas, al mismo tiempo, existen sólo como condicionándose y presuponiéndose recíprocamente.

En esta relación, ninguno de los dos lados está todavía puesto como momento del otro; por tanto su identidad es **[167]** ella misma un lado, o sea no es su unidad negativa. Por consiguiente, *en segundo lugar* ocurre que uno de los lados es momento del otro y se halla en él como en su fundamento, es decir, en lo verdadero independiente de ambos, lo cual es la relación *de la fuerza y de su extrinsecación*.

En tercer lugar la desigualdad de esta relación, que todavía persistía, se elimina, y la última relación es la de lo *interior* y lo *exterior*. —En esta diferencia, que se ha convertido en una diferencia totalmente formal, la relación misma perece, y surge la *sustancia*, o lo *real*, como unidad *absoluta* de la existencia inmediata y de la reflejada.

A. LA RELACIÓN DEL TODO Y DE LAS PARTES

1. La relación esencial contiene *en primer lugar* la independencia de la existencia *reflejada en sí*; así es la *simple forma*, cuyas determinaciones son, sin duda, también existencias, pero al mismo tiempo existencias puestas, momentos detenidos en la unidad. Esta independencia reflejada en sí es al mismo tiempo reflexión en su opuesto, vale decir, en la independencia *inmediata*; y su subsistir, dado que es propia independencia, es al mismo tiempo esencialmente esta identidad con su opuesto. —Precisamente por esto, *en segundo lugar*, también el otro lado está puesto de inmediato; esto es la independencia inmediata, que, determinada como *otro*, es en sí una múltiple variedad; pero lo es de tal manera que esta variedad tiene esencialmente en ella *también* la relación del otro lado, es decir, la unidad de la independencia reflejada. Aquel lado, esto es, el *todo*, es la independencia, que constituía el mundo que existe en sí y por sí; el otro lado, vale decir, *las partes*, es la existencia inmediata, constituida por el mundo fenoménico. En la relación entre el todo y las partes, ambos lados representan estas independencias; pero lo son de modo tal, que cada una incluye la otra en su aparecer, y al mismo tiempo está solamente como esta identidad de ambos. Ahora bien, puesto que la relación esencial sólo es la relación primera e inmediata, la unidad negativa y la independencia positiva están **[168]** vinculadas por el *también*; ambos lados, sin duda, están puestos como *momentos*, pero *también* como *independencias* existentes. El hecho de que ambos están puestos como momentos se reparte por ende como sigue: primeramente está el *todo*, la independencia reflejada, que está como existente, y en el todo está la otra, la independencia inmediata, como momento; aquí el *todo* constituye la unidad de ambos lados, es decir, la

base, y la existencia inmediata está como *ser-puesto*. —Por el contrario, del otro lado, es decir, del lado de las *partes*, la existencia inmediata, múltiple en sí es la base independiente; en cambio la unidad reflejada, es decir, el todo, es sólo una relación extrínseca.

2. Esta relación contiene, por lo tanto, la independencia de los lados y también su ser-superado, y ambos absolutamente en una única relación. El todo es lo independiente, las partes son sólo momentos de esta unidad; sin embargo ellas son de igual modo también lo independiente, y su unidad reflejada es sólo un momento; y cada uno es, en su *independencia*, puramente lo *relativo* de un otro. Por consiguiente esta relación es la contradicción inmediata en ella misma y se elimina.

Considerando el hecho más detenidamente, resulta que el *todo* es la unidad reflejada, que tiene una subsistencia independiente por sí; pero este subsistir suyo es al mismo tiempo rechazado por ella. El todo, como unidad negativa, es relación negativa consigo mismo; así esta unidad se ha vuelto extrínseca a sí misma; tiene su *subsistir* en su opuesto, es decir, en la inmediación múltiple, en *las partes. Por consiguiente el todo consiste en las partes*; de manera que no es nada sin ellas. Es, por ende, la relación total y la totalidad independiente; pero, precisamente por el mismo motivo, es sólo un relativo, pues lo que lo convierte en totalidad, es más bien su *otro*, es decir, las partes; y él tiene su subsistir no en sí mismo, sino en su otro.

Así las partes constituyen igualmente toda la relación. Son la independencia inmediata, *frente a* la reflejada, y no subsisten en el todo, sino que están por sí. Además tienen este todo en sí, como su momento; él constituye su relación; **[169]** pues sin el todo no hay partes. Pero, por ser ellas lo independiente, esta relación es sólo un momento extrínseco, con respecto al cual ellas son indiferentes en sí y por sí. Sin embargo, al mismo tiempo las partes coinciden en sí, como existencia múltiple, pues ésta es el ser carente de reflexión; ellas tienen su independencia sólo en la unidad reflejada, que representa tanto esta unidad como también la multiplicidad existente; lo cual significa que ellas tienen independencia sólo *en el todo*, que, empero, es al mismo tiempo la independencia *distinta* de las partes.

Por consiguiente el todo y las partes se *condicionan* recíprocamente; pero la relación que se examina aquí está al mismo tiempo situada más alto

que la relación entre lo *condicionado* y la *condición*, tal como se la determinó antes. Esta relación aquí está *realizada*, es decir, está *puesto* que la condición representa la independencia esencial de lo condicionado, de modo que está *presupuesta* por éste. La condición como tal es sólo lo *inmediato* y lo *presupuesto* sólo *en sí*. Sin embargo el todo es por cierto la condición de las partes; pero contiene al mismo tiempo de modo inmediato lo siguiente, que también él existe sólo puesto que tiene como presuposición las partes. Dado que así los dos lados de la relación están puestos como condicionándose recíprocamente, cada uno es una independencia inmediata en él mismo; pero su independencia es a la vez mediada o sea puesta por el otro. *Toda la relación*, a causa de esta reciprocidad, es el retorno del condicionar en sí mismo, o sea lo no relativo, lo incondicionado.

Ahora bien, puesto que los lados de la relación no tienen cada uno su independencia en sí mismo, sino en su otro, hay una sola identidad de ambos, en que ambos son sólo momentos. Pero, como cada uno es independiente en sí mismo, son ellos así dos existencias independientes, que son indiferentes recíprocamente.

En el primer aspecto, el de la identidad esencial de estos lados, *el todo es igual a las partes, y las partes son iguales al todo*. No hay nada en el todo, que no esté en las partes, y nada en las partes, que no esté en el todo. El todo no es **[170]** una unidad abstracta, sino la unidad como unidad de una *diferente multiplicidad*; pero esta unidad, como aquélla en que lo múltiple se relaciona entre sí, es su *determinación*, por cuyo medio lo múltiple es parte. La relación tiene, por ende, una identidad inseparable y sólo una única independencia.

Pero además el todo es igual a las partes; sin embargo, no a *las mismas* como partes; el todo es la unidad reflejada, las partes, en cambio, constituyen el momento determinado o el *ser-otro* de la unidad, y son lo múltiple diferente. El todo no es igual a ellas consideradas como diferentes independientes, sino como *conjunto*. Pero este *conjunto* de ellas, no es otra cosa que su unidad, el todo como tal. Por consiguiente el todo, en las partes, es igual sólo a sí mismo, y la igualdad entre él y las partes expresa sólo la

tautología siguiente, que *el todo como todo*, no es igual a las partes, sino *igual al todo*.

Al contrario las partes son iguales al todo; pero por ser en sí mismas el momento del ser otro, no son iguales a aquél como a la unidad, sino en el sentido de que *una* de sus múltiples determinaciones pertenece a la parte, o sea que éstas son iguales a *aquél* considerado como multiplicidad; es decir, son iguales al todo, como *todo dividido*, esto es, le son iguales *como a las partes*. Aquí se halla, pues, la misma tautología, que dice que *las partes como partes no* son iguales *al todo* como tal, sino que, en él, son iguales *a sí mismas*, es decir, *a las partes*.

De esta manera el todo y las partes, caen uno fuera de las otras, como indiferentes; cada uno de estos lados se refiere sólo a sí. Pero, mantenidos así uno fuera del otro, se destruyen a sí mismos. El todo, que es indiferente con respecto a las partes, es la *identidad abstracta*, no diferenciada en sí; esta identidad es un todo sólo como *diferenciada en sí misma*, y precisamente diferenciada en sí de tal manera, que estas determinaciones múltiples están reflejadas en sí y tienen una inmediata independencia. Y la identidad de la reflexión ha demostrado con su movimiento que tiene como su verdad esta *reflexión en su otro*. —De la misma manera las **[171]** partes son, como indiferentes frente a la unidad del todo, sólo lo múltiple carente de relación, que es *lo otro en sí*, que como tal, es el otro de sí mismo y sólo el que se supera a sí mismo. —Esta relación consigo mismo de cada uno de los dos lados es su independencia; pero esta independencia que cada uno tiene *por sí*, es más bien la negación de ellos mismos. Por consiguiente, cada uno no tiene su independencia en sí mismo, sino en el otro; este otro, que constituye su subsistir, es su inmediato presupuesto, que *tiene que ser* un primero y el comienzo de aquél. Pero este primero de cada uno es él mismo algo tal, que no es primero, sino que tiene su comienzo en el otro.

Por lo tanto, la verdad de la relación consiste *en la mediación*; su esencia es la unidad negativa, donde tanto la inmediación reflejada como la existente están superadas. La relación es la contradicción, que vuelve a su fundamento, a la unidad, que, por el hecho de volver, es la unidad reflejada. Pero, dado que esta unidad se ha puesto también como superada, se refiere de modo negativo a sí misma, se supera y se convierte en una inmediación

existente. Pero esta relación negativa suya, por cuanto es un primero y un inmediato, está mediada sólo por su otro, y es igualmente algo puesto. Este otro, es decir, la inmediación existente, está también sólo como superada; su independencia es un primero; pero es tal sólo para desaparecer, y tiene una existencia que está puesta y mediada.

En esta determinación la relación no es más la del *todo* y de las *partes*; la inmediación que tenían sus lados ha traspasado en el ser-puesto y en la mediación. Cada uno está puesto por cuanto es inmediato, como superándose y traspasando al otro y, por cuanto es él mismo relación negativa, como condicionado al mismo tiempo por el otro, así como por su positivo. Así también su traspasar inmediato es igualmente un mediado, es decir una superación que está puesta por medio del otro. —De este modo la relación del todo y las partes ha traspasado a la relación de *la fuerza y su extrinsecación*. **[172]**

NOTA[23]

Se ha considerado antes (tomo I, sección II, cap. 1.º, nota 1) la *antinomia de la infinita divisibilidad de la materia, al* tratar del concepto de la cantidad. La cantidad es la unidad de la continuidad y la discontinuidad; contiene en lo uno *independiente* su *haber confluido con otros*; y en esta *identidad que se continúa* consigo misma, sin interrupción, contiene también la *negación de dicha identidad*. Puesto que la relación inmediata de estos momentos de la cantidad está expresada como la relación esencial del todo y las partes, considerando el *uno de* la cantidad como *parte*, pero su *continuidad* como un *todo* que está compuesto de partes, la antinomia consiste así en la contradicción que se ha presentado en la relación del todo y las partes, y que ha sido resuelta. —Es decir, el todo y las partes están igualmente relacionados de manera esencial entre ellos y constituyen sólo una identidad, tal como son recíprocamente indiferentes, y tienen un subsistir independiente. Por consiguiente la relación es la antinomia siguiente: que en ella un momento, cuando se libera del otro, lleva consigo de inmediato la presencia del otro.

Así que lo existente, determinado como un todo, tiene partes, y las partes constituyen su subsistir. La unidad del todo es sólo una relación puesta, una composición extrínseca, que no atañe a lo existente independiente. Dado que éste es sólo parte, no es un todo, no es algo compuesto, y por ende es algo *simple*. Pero, como la relación con un todo le es extrínseca, no le afecta. Lo independiente, así, tampoco es parte en sí; en efecto es parte sólo por medio de aquella relación. Pero, como ahora no es parte, es todo, pues existe sólo esta relación del todo y las partes, y lo independiente tiene que ser uno de los dos. Pero siendo todo, es otra vez compuesto; está constituido de nuevo por partes, y *así sucesivamente al infinito*. —Esta infinitud no consiste en otra cosa que en el perenne alternarse de las dos determinaciones de la relación, en cada una de las cuales surge de inmediato la **[173]** otra, así que el ser-puesto de cada una es el desaparecer de ella misma. Una vez determinada la materia como todo, ella consiste en partes, y en éstas el todo se convierte en una relación inesencial y desaparece. Sin embargo, la parte considerada así por sí misma, tampoco es parte, sino el todo. —La antinomia de esta conclusión, entendida en sentido más estricto, es justamente la siguiente: puesto que el todo no es lo independiente, es la parte lo independiente; pero, como es independiente sólo *sin el todo*, así es independiente *no* como parte, sino más bien *como todo*. La infinitud de la progresión, que surge de aquí, consiste en la incapacidad de unificar los dos pensamientos contenidos en la mediación, es decir, que cada una de las dos determinaciones traspasa, por su independencia y separación de la otra, a la dependencia y a la otra determinación.

B. LA RELACIÓN DE LA FUERZA Y DE SU EXTRINSECACIÓN

La *fuerza* es la unidad negativa, en que se ha solucionado la contradicción del todo y las partes, es decir, es la verdad de aquella primera relación. El todo y las partes forman la relación carente de pensamiento, sobre la que cae, al comienzo, la representación; o bien de modo objetivo,

es el agregado muerto, mecánico, que tiene, por cierto, determinaciones de forma, por cuyo medio la multiplicidad de su materia independiente está relacionada en una unidad, pero esta unidad queda extrínseca a aquella multiplicidad. —En cambio la relación de la *fuerza* es el más alto retorno a sí, en que la unidad del todo, que constituía la relación del ser-otro independiente, termina de ser algo extrínseco e indiferente a esta multiplicidad.

En la manera en que ahora la relación esencial se ha determinado, la independencia inmediata y la reflejada están puestas en ella como superadas o sea como momentos, mientras en la relación anterior eran lados que subsistían por sí o sea extremos. En esto, *en primer lugar* está contenido el hecho de que la unidad reflejada y su existencia inmediata, **[174]** en tanto son ambas algo primero e inmediato, se superan en ellas mismas, y traspasan en su otro. Aquélla, la *fuerza*, traspasa en *su extrinsecación* y lo exterior es algo que desaparece, que vuelve a la fuerza, como a su fundamento, y existe sólo por-cuanto está llevada y puesta por aquélla. *En segundo lugar* este traspasar no es sólo un devenir y un desaparecer, sino también una relación negativa consigo misma; o sea *lo que cambia su determinación* está ahí al mismo tiempo reflejado en sí y se conserva. El movimiento de la fuerza no es tanto un *traspasar*, sino más bien el hecho de que ella *se trasfiere* a sí misma y en este cambio puesto por ella misma, queda lo que es. —*En tercer lugar*, esta misma unidad *reflejada*, que se refiere a sí misma, se halla también ella superada y es un momento; está mediada por su otro y lo tiene como *condición*. Su relación negativa consigo, que es un primero y que comienza el movimiento de su traspaso a partir de sí mismo, tiene igualmente una presuposición por la cual es *solicitada*, y un otro a partir del cual comienza.

a) El estado condicional de la fuerza.

Considerada en sus más exactas determinaciones, la fuerza tiene en sí *en primer lugar*, el momento de la inmediación existente; al contrario ella

misma está determinada como la unidad negativa. Pero ésta, en la determinación del ser inmediato, es un *algo existente*.

Este algo por ser la unidad negativa como inmediato, aparece como lo *primero*. La fuerza, al contrario, por ser lo reflejado, aparece como el ser-puesto y por lo tanto como perteneciente a la cosa existente o a una materia. No se trata de que ella sea la *forma* de esta cosa o la cosa determinada por ella; sino que la cosa, como inmediato, es indiferente frente a ella. —Según esta determinación, no hay en ella ninguna razón para que la cosa tenga una fuerza; al contrario la fuerza, siendo el lado del ser-puesto, tiene esencialmente la cosa como su presuposición. Cuando, pues, se pregunta, cómo la cosa o la materia logra *tener* una fuerza, ésta aparece vinculada con **[175]** ella de manera extrínseca, e *impresa* en la cosa por un poder extraño.

Al ser este subsistir inmediato, la fuerza es *una tranquila determinación de la cosa* en general, no algo que se extrínseca, sino directamente algo extrínseco. Así la fuerza está designada también como materia, y en lugar de una fuerza magnética, eléctrica, etc., se admite una materia (magnética, eléctrica, etc.), o bien, en cambio de la afamada *fuerza de atracción*, se concibe un sutil éter, que lo mantiene todo junto. —Son las materias en que se disuelve la unidad negativa inactiva, carente de fuerza de la cosa, las materias que fueron consideradas antes.

Sin embargo la fuerza contiene la existencia inmediata como momento, pero como un momento tal, que es, por cierto, una condición, pero que traspasa y se supera, y que, por ende, no es una cosa existente. Además la fuerza no es la negación como determinación, sino una unidad negativa, que se refleja en sí. La cosa, en que la fuerza tendría que hallarse, aquí ya no tiene, por lo tanto, ningún significado; ella misma es, más bien, el ponerse de la exterioridad, que aparece como existencia. Así tampoco es puramente una determinada materia; tal independencia ha traspasado ya, desde hace tiempo, al ser-puesto y al fenómeno.

En segundo lugar, la fuerza es la unidad del subsistir reflejado y del inmediato, o sea de la unidad de forma y de la independencia extrínseca. Es las dos cosas en uno; es el punto de contacto de cosas tales, que una existe dado que la otra no existe; es la reflexión positiva, idéntica consigo misma, y la reflexión negada. La fuerza es así la contradicción que se rechaza de sí

misma; es *activa*, o sea es la unidad negativa que se refiere a sí misma, donde la inmediación reflejada o el ser-en-sí esencial está puesto de manera que exista sólo como algo superado o como momento. Por lo tanto por cuanto la fuerza se distingue de la existencia inmediata, traspasa a ésta. La fuerza, por ende, como determinación de la unidad reflejada del todo, está puesta como aquélla que se convierte *por sí misma* en la multiplicidad extrínseca existente. **[176]**

Pero, *en tercer lugar* la fuerza es sólo actividad *que existe en sí* e inmediata; es la unidad reflejada y también esencialmente *la negación de ésta*. Puesto que es diferente de ésta, pero sólo como identidad de sí misma y de su negación, está esencialmente referida a tal identidad como una inmediación que le queda extrínseca, y tiene la misma como *presuposición y condición*.

Ahora bien, esta presuposición no es una cosa que se halle frente a ella; esta independencia indiferente está superada en la fuerza; como condición suya está *un independiente distinto de ella*. Pero dado que esto no es una cosa, sino que aquí la inmediación independiente se ha determinado al mismo tiempo como unidad negativa que se refiere a sí misma, así esto mismo es fuerza. —La actividad de la fuerza está condicionada por sí misma, como por medio del otro de ella, es decir, por una fuerza.

La fuerza es, de esta manera, una relación en la que cada término es el mismo que el otro. Hay fuerzas que están en relación y precisamente se refieren de manera esencial una a otra. —Además ellas son ante todo sólo diferentes en general; la unidad de su relación es sólo la unidad interior, que está en sí. El ser condicionada por otra fuerza resulta, en sí, de este modo actuación de la fuerza misma, o sea ésta es, por lo tanto, sólo actividad que *presupone*, que se refiere sólo de modo negativo *a sí misma*. Esta otra fuerza se halla todavía *allende* su actividad que *pone*, es decir, más allá de la reflexión, que en su determinar, *vuelve* de inmediato *en sí*.

b) La solicitación de la fuerza.

La fuerza está condicionada, porque el momento de la existencia inmediata que ella contiene, está sólo como algo *puesto*; pero, siendo al mismo tiempo inmediata, es un *presupuesto*, en que la fuerza se niega a sí misma. La exterioridad presente para la fuerza es, por ende, *su misma actividad que presupone*, que al comienzo está puesta como *otra fuerza*. **[177]**

Además este *presuponer* es recíproco. Cada una de las dos fuerzas contiene la unidad reflejada en sí como superada y, por consiguiente, es la que presupone; ella se pone a sí misma como extrínseca. Este momento de la exterioridad es *su propio* momento; pero, como ella es también unidad reflejada en sí, pone al mismo tiempo esta exterioridad suya *no en sí misma*, sino como otra fuerza.

Pero lo extrínseco como tal es lo que se elimina a sí mismo; además la actividad que se refleja en sí está esencialmente referida a aquel extrínseco como a su otro, pero a la vez como a *algo nulo en sí* e *idéntico con ella*. Ya que la actividad que presupone es también reflexión en sí, es la superación de aquella negación suya, y la pone como sí misma, o como *su* exterior. Así la fuerza, como condicionante, es recíprocamente un *empuje* para la otra fuerza, contra la cual actúa. Su comportamiento no es la pasividad del ser determinado, de modo que por este medio se produzca algo diferente en ella; sino que el empuje la *solicita* solamente. Ella es en sí misma su negatividad; su rechazarse de sí es su propio ponerse. Su actividad consiste, pues, en eliminar la situación en que se halla aquel empuje, de ser algo extrínseco; ella lo reduce a un puro empuje y lo pone como su propio rechazarse de *sí* misma, es decir, como *su propia extrinsecación*.

Por consiguiente, la fuerza que se extrínseca es lo mismo que lo que, primeramente era sólo actividad que presupone, es decir, que se convierte en exterior; pero la fuerza considerada como la que se extrínseca, es al mismo tiempo la actividad que niega la exterioridad, y la *pone* como lo suyo propio. Ahora, por cuanto en esta consideración empezamos por la fuerza, por ser ésta la unidad negativa de sí misma y, por tanto, una reflexión que presupone, esto resulta la misma cosa que cuando, en la extrinsecación de la fuerza, empezamos por el empuje que solicita. La fuerza está así, *en su concepto*, determinada en primer lugar como identidad

que se supera; y *en su realidad* una de las dos fuerzas está determinada como la que solicita y la otra como la que está solicitada. Pero, el concepto de la fuerza constituye **[178]** en general la identidad de la reflexión que pone con la que presupone, o sea de la unidad reflejada con la inmediata, y cada una de estas determinaciones representa, de manera absoluta, sólo un momento en la unidad, y por consiguiente está como mediada por la otra. Pero, de la misma manera, en las dos fuerzas que se hallan en relación recíproca, no hay ninguna determinación que indique cuál tiene que ser la que solicita y cuál la solicitada, o mejor dicho, a cada una competen del mismo modo ambas determinaciones de forma. Sin embargo, esta identidad no es sólo una identidad exterior de comparación, sino una unidad esencial de las mismas fuerzas.

Vale decir, una fuerza está determinada, primeramente, como *la que solicita* y la otra como *la que se convierte en solicitada*; estas determinaciones de forma aparecen de esta manera como diferencias inmediatas, existentes en sí, de las dos fuerzas. Pero son esencialmente mediadas. Una fuerza se halla solicitada; este empuje es una determinación puesta en ella *desde el exterior*. Pero la fuerza es ella misma lo que presupone; es esencialmente la que se refleja en sí, y elimina la condición de que el empuje sea algo extrínseco. El hecho de que ella sea solicitada, consiste por consiguiente en su propia actividad, o sea está determinada por ella misma la condición de que la otra fuerza sea otra en general y la que solicita. La fuerza que solicita se refiere a su otra negativamente, de modo que elimina la exterioridad de aquélla; por lo tanto es la que pone. Pero es tal, sólo por la presuposición de tener otra fuerza frente a ella; es decir, ella es la que solicita sólo por cuanto tiene en sí una exterioridad, y por consiguiente, por cuanto es solicitada. O sea, ella es la que solicita sólo por cuanto está solicitada para ser la que solicita. Y así, a la inversa, la primera está solicitada sólo por cuanto ella misma solicita la otra a fin de que la solicite a ella, es decir, a la primera. Cada una de las dos recibe así su empuje de la otra; pero el empuje, que cada una da como activa, consiste en que ella misma reciba un empuje de la otra. El empuje que recibe, está solicitado por ella misma. Ambos, el empuje dado y el recibido, o sea la **[179]** extrinsecación activa y la exterioridad pasiva, no son, por

consiguiente, un inmediato, sino que son mediados, y precisamente cada una de las dos fuerzas es ella misma la determinación que la otra tiene frente a ella, está mediada por la otra, y esta otra que la media representa a su vez su propio ponerse que determina.

Por lo tanto, hay lo siguiente: se produce un empuje sobre la fuerza por medio de otra fuerza, y aquélla, en consecuencia, se comporta *de modo pasivo*; pero de esta pasividad traspasa a la actividad, lo cual representa el retorno de la fuerza a sí misma. La fuerza *se* extrínseca. La extrinsecación es reacción en el sentido de que ella pone la exterioridad como su propio momento y con eso elimina su haber sido solicitada por otra fuerza. Ambas cosas son, por consiguiente, la misma, es decir, la extrinsecación de la fuerza, por cuyo medio, mediante su actividad negativa sobre sí misma, se otorga un existir por otro, y el infinito retorno en esta exterioridad hacia sí misma, de modo que en esto ella se refiere solamente a sí misma. La reflexión que presupone, a la que pertenecen el ser condicionado y el empuje, es por ende, de inmediato, también la reflexión que vuelve a sí, y la actividad es esencialmente reactiva, *contra sí*. El poner el empuje o la extrinsecación es él mismo su propia eliminación, y viceversa la eliminación del empuje es el poner la exterioridad.

c) La infinitud de la fuerza.

La fuerza es *finita*, por cuanto sus momentos tienen todavía la forma de la inmediación; su reflexión que presupone y su reflexión que se refiere a sí son diferentes en esta determinación. Aquélla aparece como una fuerza que subsiste por sí, extrínseca, y la otra, en relación con ella, aparece como pasiva. La fuerza se halla así condicionada en lo tocante a la forma e igualmente se halla limitada en lo referente al contenido; en efecto una determinación relativa a la forma contiene también una limitación del contenido. Pero la actividad de la fuerza consiste en *su extrinsecarse*, **[180]** es decir, como ya se ha mostrado, en eliminar la exterioridad y en determinarla como aquello en que la fuerza es idéntica consigo mismo. Lo que en realidad la fuerza exterioriza consiste en que su relación con otro es

su relación consigo misma, y que su pasividad consiste en su actividad misma. El empuje, por cuyo medio ella está solicitada hacia la actividad, en su propio solicitar; la exterioridad que sobreviene en ella, no es un inmediato, sino algo mediado por ella, así como su propia identidad esencial consigo no es inmediata, sino mediada por su negación; o sea la fuerza exterioriza esto, que *su exterioridad es idéntica con su interioridad*.

C. RELACIÓN DE LO EXTERNO Y LO INTERNO

1. La relación entre el todo y las partes es la relación inmediata; la inmediación reflejada y la existente tienen, por ende, en aquella relación cada una su propia independencia; pero, mientras se hallan en relación esencial, su independencia es sólo su unidad negativa. Esto ahora está puesto en la extrinsecación de la fuerza; la unidad reflejada es esencialmente el devenir-otro como transposición de sí misma en la exterioridad; pero ésta ha vuelto también de inmediato a aquélla; la diferencia entre las fuerzas independientes se elimina; la extrinsecación de la fuerza es solamente una mediación de la unidad reflejada con sí misma. Hay sólo una diferencia vacía, transparente, la apariencia; pero esta apariencia es la mediación, que representa el subsistir independiente mismo. No son sólo determinaciones opuestas que se eliminan en ellas mismas, y su movimiento no es sólo un traspasar, sino que por una parte la inmediación, de donde se empezó y se traspasó en el ser-otro, está ella misma sólo como puesta, y por otra parte, a causa de esto, cada una de las determinaciones, en su inmediación, es ya la unidad con su otra, y el traspasar por consiguiente, es también y de manera absoluta el retorno a sí que se pone a sí mismo.

Lo *interior* está determinado como la forma de la *inmediación reflejada*, o sea de la esencia, frente a lo *exterior*, **[181]** determinado como la forma del *ser*; pero ambos son sólo una única identidad. —Esta identidad es, *en primer lugar* la pura unidad de ambos como base llena de contenido, o sea la *cosa absoluta*, donde las dos determinaciones son momentos indiferentes, extrínsecos. Por lo tanto esta identidad es contenido y es la totalidad, que representa lo interior, el cual se convierte también en exterior; pero en esto

no es ya algo que se ha convertido o que ha traspasado, sino que es igual a sí mismo. Lo exterior según esta determinación, no sólo es *igual* a lo interior según el contenido, sino que ambos son sólo una *única cosa*. —Sin embargo esta cosa, como *simple identidad* consigo misma, es diferente de sus *determinaciones de forma*, o sea éstas le quedan extrínsecas; por lo tanto ella misma es un interior, que es diferente de la exterioridad de aquéllas. Esta exterioridad, empero, consiste en que las dos determinaciones mismas, es decir, lo interior y lo exterior, la constituyen. Pero la cosa no es, ella misma, sino la unidad de ambas. Por lo tanto ambos términos considerados según su contenido, son de nuevo lo mismo. Sin embargo en la cosa están como una identidad que se compenetra, como una base llena de contenido. Pero en la exterioridad, como formas de la cosa, son indiferentes frente a aquella identidad, y por ende, son indiferentes recíprocamente.

2. De este modo ellas son las diferentes determinaciones de forma, que tienen una base idéntica no en sí mismas, sino en otro; son determinaciones reflexivas que están por sí: lo interior como forma de la reflexión en sí, o sea de la esencialidad; lo exterior, en cambio, como forma de la inmediación reflejada en otro, o sea de la inesencialidad. Sin embargo la naturaleza de la relación nos ha mostrado que estas determinaciones no constituyen en absoluto sino una identidad. La fuerza en su extrinsecación es lo siguiente, que el determinar que presupone y el que vuelve a sí, son uno y el mismo determinar. Por consiguiente, puesto que lo interior y lo exterior han sido considerados como determinaciones de forma, son *en primer lugar* sólo la simple forma misma, y *en segundo lugar*, por ser ellos determinados allí al mismo tiempo como opuestos, su unidad es **[182]** la pura *abstracta mediación*, en la cual una de ellas *es inmediatamente* la otra, y es la otra *precisamente porque es* la primera. Así lo interior no es inmediatamente sino lo exterior, y constituye la *determinación de la exterioridad*, justamente por constituir lo interior; a la inversa lo exterior es *sólo* un interior porque es *sólo* un exterior. Es decir, al contener esta unidad de forma sus dos determinaciones como opuestas, la identidad de ellas consiste sólo en este traspasar, y en esto consiste sólo la *otra* de ambas, no su identidad *llena de contenido. O sea* también, este mantenerse firme de la

forma constituye en general el lado de la *determinación*. Lo que está puesto según este lado, no es la totalidad real del todo, sino la totalidad, o la cosa misma, considerada sólo *en la determinación* de la forma. Puesto que ésta es la unidad absolutamente vinculada de ambas determinaciones opuestas, al considerar primeramente una —y es indiferente cuál sea de las dos— hay que decir acerca de la base o cosa, que ésta *por tal motivo* se halla esencial e igualmente en la otra determinación, pero se halla *sólo* en la otra, del mismo modo como se dijo antes que se hallaba *sólo* en la primera.

Así algo, que sea *sólo un interior*, es precisamente por eso *sólo* un exterior. O viceversa, algo que es sólo *exterior*, es precisamente por eso *sólo* un interior. O bien como lo interior está determinado como *esencia* y lo exterior como *ser*, diremos que una cosa, por cuanto está sólo en su *esencia*, precisamente por eso es sólo un *ser* inmediato; q bien una cosa, que *existe* solamente, precisamente por eso existe sólo en su *esencia*. Lo exterior y lo interior son la determinación puesta de tal manera, que cada una de estas dos determinaciones no sólo presupone la otra y traspasa a ella como a su verdad, sino que también, por cuanto es esta verdad de la otra, queda *puesta como determinación* e indica la totalidad de ambas. *Lo interior* es así el acabamiento de la *esencia* respecto a la forma. La esencia, al estar precisamente determinada como interior, lleva consigo el ser incompleta y el existir sólo como relación con su otro, lo exterior. Pero éste también no es sólo ser o aún existencia, sino que está como lo que se refiere a la esencia o a lo interior. Sin embargo, **[183]** no hay sólo la relación recíproca de ambos, sino la relación determinada de la forma absoluta, por la cual cada uno es inmediatamente su contrario, y es su relación común con *su tercero*, o más bien *con su unidad*. Su mediación, empero, carece todavía de esta base idéntica que los contenga a ambos; por consiguiente su relación es el trastrocamiento inmediato de uno en el otro, y esta unidad negativa, que los vincula, es el simple punto, carente de contenido.

NOTA[24]

El movimiento de la esencia es en general el *convertirse en concepto*. En la relación de lo interior y lo exterior, se evidencia el momento esencial

de ellos, es decir, que sus determinaciones están puestas en la unidad negativa de manera que cada una es inmediatamente no sólo como su otra, sino también como la totalidad del todo. Pero esta totalidad, en el concepto como tal, es *lo universal* —una base que no se halla todavía en la relación entre lo interior y lo exterior. —En la identidad negativa de lo interior y lo exterior, que es el *trastrocamiento inmediato* de una de estas determinaciones en la otra, falta también aquella base, que antes llamamos la *cosa*.

2.[25] La *identidad* no mediada *de la forma*, tal como está puesta aquí, todavía sin el movimiento lleno de contenido de la cosa misma, merece ser observada detenidamente. Ocurre en la cosa, así como ésta está en su *comienzo*. Así el *puro ser* es inmediatamente la *nada*. En general todo real, en su comienzo, es una tal identidad sólo inmediata; en efecto, en su comienzo no tiene todavía los momentos opuestos y desarrollados; de un lado no se ha *internado* todavía procediendo de su exterioridad, del otro no se ha *extrinsecado y* producido todavía procediendo de su interioridad **[184]** por medio de su actividad. Por consiguiente representa sólo lo interior como *determinación* frente a lo exterior, y sólo lo exterior como *determinación* frente a lo interior. Por lo tanto, en parte es *sólo* un ser inmediato; en parte, dado que representa también la negatividad, que debe convenirse en la actividad del desarrollo, es, como tal, esencialmente sólo un interior. En todo desarrollo natural, científico y espiritual se presenta en general esto, y hay que reconocer esencialmente que el primero, puesto que algo existe sólo de manera *interior*, vale decir, en su *concepto*, es precisamente por tal motivo sólo su existir inmediato, pasivo. Así —para considerar en seguida el ejemplo más cercano— *la relación esencial* considerada aquí, antes de que se haya movido y realizado por medio de la inmediación [constituida por] la relación de fuerza, es sólo la relación *en sí*, su concepto, vale decir, es sólo *interior*. Pero por esto es *sólo* la relación *exterior*, inmediata, la relación del *todo* con las *partes*, donde los términos tienen un subsistir indiferente recíproco. Su identidad, en ellos mismos, no existe todavía; es aún interior, y por eso ellos caen uno fuera del otro, tienen un subsistir inmediato, extrínseco. Así *la esfera del ser* en general representa todavía sólo lo absolutamente *interior* y por eso es la esfera de la inmediación

existente o sea de la exterioridad. —La *esencia* es sólo lo *interior*; por eso está también considerada como una comunión puramente *extrínseca*, carente de sistema. Se dice: la *instrucción* pública, el *periodismo*[26], y con esto se entiende una comunión, que está constituida por una colección exterior de objetos existentes, por cuanto éstos no tienen ninguna vinculación esencial, ninguna organización. O bien tratándose de objetos concretos, el germen de la planta, el niño, son todavía sólo una planta *interior*, un hombre *interior*. Pero por esto la planta o el hombre como germen, son un inmediato, un exterior, que **[185]** todavía no se ha dado la relación negativa consigo mismo, son un pasivo, *entregado* al ser-otro. Así también *Dios*, en su concepto *inmediato*, no es espíritu; el espíritu no es lo inmediato, lo opuesto a la mediación, sino más bien la esencia que pone eternamente su inmediación, y vuelve de ésta eternamente a sí. Por consiguiente *Dios, en forma inmediata*, es *sólo* la naturaleza. O sea la naturaleza es *sólo* el Dios interior, no el Dios real como espíritu, y por ende, no es el verdadero Dios. —O bien Dios en el pensamiento, como *primer* pensamiento, es sólo el puro ser, o también la esencia, el absoluto abstracto; pero no Dios como espíritu absoluto, tal como es solamente la verdadera naturaleza de Dios.

3. La *primera* de las identidades consideradas, entre lo interior y lo exterior, es la base indiferente frente a la diferencia de estas determinaciones, como frente a una forma exterior, o sea es ellas como *contenido*. *La segunda* es la identidad de su diferencia sin mediación, el trastrocamiento inmediato de cada una en su opuesta, o sea aquellas determinaciones como pura *forma*. Sin embargo, estas dos identidades no son sino *los lados de una única totalidad*; o sea esta misma no es sino el trastrocamiento de una en la otra. La totalidad como base y contenido, es esta inmediación reflejada en sí, sólo mediante la reflexión de la forma que presupone, que elimina su diferencia y se pone como identidad indiferente, como unidad reflejada frente a esa diferencia. O sea el contenido es la forma misma, por el hecho que se determina como diversidad, y se convierte ella misma en uno de sus lados, como exterioridad, pero convirtiéndose en el otro como inmediación reflejada en sí, o sea transformándose en interior.

Por esto, a la inversa, las diferencias de la forma, es decir, lo interior y lo exterior, son puestas cada una en ella misma como la totalidad de sí misma y de su otra; lo *interior* como identidad simple reflejada en sí, es lo inmediato, y por ende, es tanto ser y exterioridad como esencia; y lo *exterior*, como el ser determinado, múltiple, es sólo un exterior, es decir, está puesto como inesencial y como lo que ha vuelto a su fundamento, y por ende, como interior. Este **[186]** traspasar de ambos uno al otro, representa su inmediata identidad como base; pero es también su identidad mediada; es decir, cada uno, precisamente por medio de su otro, es lo que es en sí, vale decir, la totalidad de la relación. O viceversa, la determinación de cada lado, por el hecho de que constituye en él la totalidad, es mediada con la otra determinación; la totalidad se media así con sí misma, mediante la forma o la determinación, y la determinación se media consigo por su simple identidad.

Lo que algo es, lo es, por tanto, totalmente en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, y es también su unidad reflejada sobre sí. Su apariencia no es sólo la reflexión en otro, sino sobre sí, y por consiguiente, su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí. Y dado que de este modo su contenido y su forma son en absoluto idénticos, él no consiste, en sí y por sí, en nada más que *esto*, *en un extrinsecarse*. Consiste en revelar su esencia, de manera que esta esencia consiste precisamente sólo en ser lo que se revela.

La relación esencial, en esta identidad de la apariencia con lo interior, es decir, con la esencia, se ha determinado como *realidad*.

TERCERA SECCIÓN
LA REALIDAD[27]

[187]

LA REALIDAD es la *unidad de la esencia y la existencia; en* ella la esencia *sin configuración y* la apariencia *inconsistente*, o sea el subsistir sin determinación y la instable multiplicidad, tienen su verdad. La *existencia* es por cierto la inmediación que ha salido del fundamento; pero todavía no ha puesto en sí la forma; por cuanto se determina y se forma, es la *apariencia*; y por cuanto este subsistir, determinado sólo como reflexión en otro se perfecciona conviniéndose en la reflexión en sí, se convierte en *dos mundos*, dos *totalidades del contenido*, que están determinadas una como *reflejada en sí*, la otra como *reflejada en otro*. Sin embargo la relación esencial representa *la relación de forma de ellas*, cuyo cumplimiento es la *relación de lo interior y lo exterior*, así que el *contenido* de ambas es sólo una única *idéntica base*, y también sólo una *única identidad de forma*.

Por el hecho de que esta identidad se ha mostrado también en lo referente a la forma, la determinación formal de la diversidad de ellas ha sido eliminada, y está *puesto* que ellas son una *única* absoluta totalidad.

Esta unidad de lo interior y lo exterior es la *absoluta realidad*. Sin embargo, esta realidad es, *primero*, lo *absoluto* **[188]** como tal, por cuanto está puesta como unidad, donde *la* forma se ha eliminado y se ha convertido en la *diferencia vacía* o *exterior* de un exterior y un interior. La *reflexión* se comporta, frente a este absoluto, como *extrínseca*, que lo considera solamente, en lugar de ser ella su propio movimiento. Pero dado que es esencialmente éste (movimiento), representa como el retorno negativo de aquel absoluto a sí.

En segundo lugar es la realidad verdadera y propia. *Realidad, posibilidad y necesidad* constituyen los *momentos formales* de lo absoluto, o sea su reflexión.

En tercer lugar, la unidad de lo absoluto y de su reflexión es la *relación absoluta*, o más bien lo absoluto como relación con sí mismo, es decir, la *sustancia*.

PRIMER CAPÍTULO
LO ABSOLUTO

[189]

LA SIMPLE, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y la *existencia*, o sea del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. Por lo tanto el *determinar qué es lo absoluto*, resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados y como el vacío. Pero puesto que tiene también que ser explicado como la posición de todos los predicados, aparece como la contradicción más formal entre todas. Puesto que este negar y este poner pertenecen a la *reflexión extrínseca*, es una dialéctica formal, carente de sistema, la que, con poco trabajo, recoge varias determinaciones acá y allá e igualmente con poco trabajo presenta de un lado su finitud y pura relatividad, y de otro lado, al presentársele ése [absoluto] como la totalidad, afirma también que se hallan en él todas las determinaciones, sin lograr elevar estas posiciones y aquellas negaciones a una verdadera unidad. Sin embargo, hay que mostrar qué es lo absoluto; pero, este mostrar no puede ser un determinar, ni tampoco un reflexionar extrínseco, por cuyo medio se tendrían sus determinaciones, sino que es la exposición y precisamente la *propia* exposición de lo absoluto, y sólo un *indicar lo que éste es*.

A. LA EXPOSICIÓN DE LO ABSOLUTO

Lo absoluto no es sólo el ser, ni tampoco la esencia. Aquél **[190]** es la primera inmediación no reflejada, ésta es la reflejada. Además cada una es una totalidad en sí misma; pero es una totalidad determinada. En la esencia, el ser se presenta como *existencia*, y la relación del ser y la esencia se ha desarrollado hasta convertirse en relación de lo *interior* y lo *exterior*. Lo *interior* es la *esencia*, pero como *totalidad*, que tiene esencialmente la determinación de estar *referida* al *ser* y de constituir el *ser* de modo inmediato. Lo *exterior* es el ser, pero con la determinación esencial de estar *referido a la reflexión*, y de ser también de modo inmediato una identidad, carente de relación, con la esencia. Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos; es aquél que, en general, constituye el *fundamento* de la relación esencial, que solamente, como relación, no ha vuelto todavía en esta identidad suya, y cuyo fundamento no está todavía *puesto*.

De esto resulta que la determinación de lo absoluto consiste en ser la *forma absoluta*, pero, al mismo tiempo, no como la identidad, cuyos momentos son sólo simples determinaciones —sino como la identidad, cuyos momentos son cada uno en él mismo la *totalidad* y, por lo tanto, como indiferentes frente a la forma, son cada uno el *contenido* integral del todo. Sin embargo, lo absoluto es, al contrario, el contenido absoluto, y lo es de manera tal, que el contenido, que, como tal, es multiplicidad indiferente, tiene en él la relación formal negativa; así que su multiplicidad es sólo una *única* genuina identidad.

La identidad de lo absoluto es, así, la identidad absoluta, puesto que cada una de las partes de él es ella misma el todo, o sea cada determinación es la totalidad. Vale decir, que la determinación en general se ha convertido en una apariencia transparente en absoluto, una diferencia que *en su ser-puesta* ha *desaparecido. Esencia, existencia, mundo existente en sí, todo, partes, fuerza* —estas determinaciones reflejadas aparecen a la representación como un ser que vale en sí y por sí, un ser verdadero; pero lo absoluto es, frente a ellas, el fundamento, en que ellas han desaparecido. —Por el hecho de que, en lo absoluto, la forma es ahora sólo la simple identidad consigo misma, lo absoluto no se *determina*; en efecto **[191]** la determinación es una diferencia de forma, que primeramente vale como tal. Sin embargo, como al mismo tiempo lo absoluto contiene toda diferencia y

determinación de forma en general, o bien, como es él mismo forma y reflexión absolutas, la *diversidad del contenido* tiene que presentarse también en él. Pero lo absoluto mismo es la *absoluta identidad*; ésta es su *determinación*, por cuanto en él está superada toda la multiplicidad del mundo existente en sí y del mundo tal como aparece, o sea de la totalidad interior y exterior. —En él mismo no hay *devenir*, pues él no es el ser ni tampoco es el determinar que *se refleja*, pues no es la esencia que se determina sólo en sí; ni es tampoco *un extrinsecarse*, pues está como la identidad de lo interior y lo exterior. —Pero de esta manera el movimiento de la reflexión se halla *frente* a su absoluta identidad. Éste [movimiento] está superado en esa identidad, y así es sólo su *interior*; pero precisamente por eso le queda *exterior*. —En primer lugar este movimiento consiste sólo en eliminar su actividad en lo absoluto. Es el más allá de las múltiples diferencias y determinaciones y del movimiento de ellas, un más allá que *se halla a espaldas de* lo absoluto; por consiguiente es, sí, la colección de aquéllas; pero es, al mismo tiempo su perecer. Así es la exposición negativa de lo absoluto, que se mencionó antes. —En su verdadera presentación, esta exposición constituye el conjunto, conocido hasta ahora, del movimiento lógico de la esfera del *ser* y de la *esencia*, cuyo contenido no es algo recogido desde fuera, como un contenido ya dado y accidental, ni tampoco ha sido hundido en el abismo de lo absoluto por una reflexión que le queda extrínseca, sino que se ha determinado en él por su necesidad interna, y como propio *devenir* del ser, y como *reflexión* de la esencia ha vuelto en lo absoluto como en su propio fundamento.

Sin embargo, esta exposición tiene ella misma, a la vez, un lado *positivo*; puesto que precisamente lo finito, por el hecho de que perece, muestra esta naturaleza de ser referido a lo absoluto, o sea muestra contener lo absoluto en él mismo. Pero este lado no es tanto la exposición positiva de **[192]** lo absoluto mismo, sino más bien la exposición de las *determinaciones*, es decir, que éstas, efectivamente, tienen lo absoluto como el abismo [en el que se hunden], pero también como su *fundamento*, o sea que lo que les da a ellas, es decir, a la apariencia, un subsistir, es lo *absoluto* mismo. —La apariencia no es la *nada*, sino reflexión, *relación* a lo absoluto; o sea es apariencia por cuanto *lo absoluto aparece en ella*. Esta

exposición positiva retiene, por ende, todavía lo finito [a salvo del peligro] de su desaparecer, y le considera como una expresión y una imagen de lo absoluto. Pero la transparencia de lo finito, que deja vislumbrar a través de sí sólo lo absoluto, termina en una desaparición total; en efecto no hay nada en lo finito que pueda conservarle una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio, que queda absorbido por lo que aparece a través de él.

Por consiguiente, esta exposición positiva de lo absoluto es ella misma sólo una apariencia; en efecto lo verdadero positivo, que esta exposición, y el contenido expuesto contienen, es lo absoluto mismo. Cualquier otra determinación que se presente, o sea la forma en que aparece lo absoluto, es una nulidad, que la exposición acoge *del exterior*, y donde adquiere ella *un comienzo* por su actividad. Una determinación semejante no tiene su comienzo en lo absoluto, sino sólo *su fin*. Este exponer es, por ende, sólo un actuar absoluto por medio de su *relación* con lo absoluto a donde *vuelve*; pero no de acuerdo con su *punto de partida*, que es, para lo absoluto, una determinación extrínseca.

Pero, de hecho, la exposición de lo absoluto es su propia actividad, y la que *comienza en sí*, así como *llega a sí*. Lo absoluto *está determinado* sólo como identidad absoluta, vale decir, como lo *idéntico*; está *puesto así* por la reflexión, frente a la oposición y la multiplicidad; o sea es sólo lo *negativo* de la reflexión y del determinar en general. —No sólo aquella exposición de lo absoluto es, por ende, algo incompleto, sino también este *absoluto* mismo, al que solamente *se llega*. O sea aquel absoluto, que está sólo como *identidad absoluta*, es sólo lo *absoluto de una reflexión* **[193]** *extrínseca*. Por consiguiente no es lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en una determinación, o sea es el *atributo*.

Pero lo absoluto no es sólo atributo porque es *objeto* de una reflexión extrínseca, y por lo tanto algo determinado por ésta. —O sea la reflexión no le es sólo *extrínseca*, sino que de modo inmediato, es decir, en tanto le es *extrínseca*, le es *intrínseca*. Lo absoluto es lo absoluto solamente porque no es la identidad abstracta, sino la identidad del ser y de la esencia, o sea la identidad de lo interior y lo exterior. Por lo tanto es él mismo la forma absoluta, que lo hace aparecer en sí, y lo determina como atributo.

B. EL ATRIBUTO ABSOLUTO

La expresión que empleamos: lo *absolutamente absoluto* designa lo absoluto que ha *vuelto* en sí en *su forma*, o sea cuya forma es igual a su contenido. El atributo es lo *absoluto solamente relativo*, una vinculación, que no significa otra cosa sino lo absoluto en una *determinación de forma*. Es decir, la forma es, ante todo *solamente intrínseca* antes de su completa exposición, o, lo que es lo mismo, es *solamente extrínseca*; en general es sólo forma *determinada* o negación en general. Sin embargo, puesto que al mismo tiempo está como forma de lo absoluto, así el atributo representa todo el contenido de lo absoluto; es la totalidad, que antes aparecía como un *mundo*, o como uno de los *términos de la relación esencial*, cada uno de los cuales es él mismo el todo. Pero los dos mundos, el que aparece y el que existe en sí y por sí, debían ser cada uno *opuesto* al otro en su esencia. Un término de la relación esencial era sin duda igual al otro, el todo era igual a las partes, la extrinsecación de la fuerza tenía el mismo contenido que la fuerza misma, y lo exterior en general era lo mismo que lo interior. Pero al mismo tiempo estos dos términos debían también tener cada uno su propio subsistir *inmediato*, uno como inmediación existente, el otro como inmediación reflejada. Al contrario, en lo absoluto estas diferentes inmediaciones han sido rebajadas a apariencias, y la *totalidad*, que **[194]** es el atributo, está *puesta como su verdadero y único subsistir*; en cambio la *determinación*, en que él existe, está puesta como lo *inesencial*.

Lo absoluto es atributo por cuanto, como identidad absoluta simple, está en la determinación de la identidad; a la determinación en general se pueden vincular ahora otras determinaciones, por ejemplo, también la de que haya *varios* atributos. Pero, por el hecho de que la absoluta identidad tiene sólo este significado, que no solamente todas las determinaciones han sido eliminadas, sino que ella es también la reflexión que se ha eliminado a sí misma, así en ella todas las determinaciones están *puestas como eliminadas*. O sea, la totalidad está puesta como la totalidad absoluta, es decir, que el atributo tiene lo absoluto como su contenido y su subsistir. Su determinación de forma, por cuyo medio es atributo, está, por consiguiente, también puesta de inmediato como pura apariencia; es lo negativo como

negativo. La apariencia positiva, que la exposición se da por medio del atributo, al no considerar lo finito en su límite como algo existente en sí y por sí, y resolver, en cambio, su subsistir en lo absoluto y ampliarlo por eso a atributo, elimina el hecho mismo de que sea atributo; hunde aquél y su actividad diferenciante en lo *absoluto simple*.

Pero, cuando la reflexión vuelve así de su diferenciar sólo a la *identidad* de lo absoluto, no ha salido al mismo tiempo de su exterioridad, ni ha alcanzado lo verdadero absoluto. Ha alcanzado sólo la identidad determinada, abstracta, es decir, aquella que se halla en la *determinación* de la identidad. —O sea, puesto que la reflexión, como forma *interna*, determina lo absoluto como atributo, este determinar es algo todavía diferente de la exterioridad; la determinación interior no penetra en el absoluto; sú extrinsecación es la de desaparecer, como algo puramente puesto, en lo absoluto. Por consiguiente la forma por la cual lo absoluto sería atributo, sea que se la considere como extrínseca o intrínseca, está, al mismo tiempo, puesta como para ser algo en sí mismo nulo, una apariencia exterior, o sea pura *manera* y *modo*. **[195]**

C. EL MODO DE LO ABSOLUTO

El atributo es, *en primer lugar*, lo absoluto tal como está en la simple *identidad* consigo mismo. *En segundo lugar* es *negación*, y ésta, *como* negación, es la reflexión-en-sí, formal. Estos dos aspectos constituyen ante todo, los dos *extremos* del atributo, cuyo término medio es el mismo [atributo], por ser tanto absoluto, como la determinación. —El segundo de estos extremos es lo *negativo* como *negativo*, la reflexión *extrínseca* a lo absoluto. —O bien, por cuanto él está considerado como lo *interior* de lo absoluto y su *propia* determinación es la de ponerse como modo, esto constituye el ser-fuera-de-sí de lo absoluto, su perderse en la variación y contingencia del ser, su haber traspasado a lo opuesto *sin retorno* en sí; lo cual es la multiplicidad, carente de totalidad, de las determinaciones de forma y contenido.

Pero el modo, la *exterioridad* de lo absoluto no es sólo esto, sino también la exterioridad *puesta* como exterioridad, un puro *modo*, y así es la apariencia como apariencia, o sea *la reflexión de la forma en sí —es así la identidad consigo mismo que es lo absoluto*. De hecho, pues, lo absoluto es está así puesto como absoluta identidad sólo en el modo; es sólo lo que *es*, es decir, identidad consigo, como negatividad que se refiere a sí, como *parecer*, que está puesto *como parecer*.

Por consiguiente, dado que la *exposición* de lo absoluto empieza por su absoluta identidad, y traspasa al atributo y de éste al modo, ha recorrido así totalmente sus momentos. Pero, en primer lugar, no hay en esto sólo un comportamiento negativo frente a estas determinaciones, sino que esta *actividad suya es el mismo movimiento de reflexión*, y *sólo* como tal lo *absoluto es verdaderamente la absoluta identidad. En segundo lugar*, la exposición no tiene que habérsela aquí sólo con lo *exterior*, y el modo no es sólo la exterioridad extrema, sino que, al ser la apariencia como apariencia, es el retorno a sí, la reflexión que se resuelve a sí misma, y como tal lo absoluto es ser absoluto. —*En tercer* **[196]** *lugar* la reflexión que expone parece empezar por sus propias determinaciones y por algo exterior, parece aceptar los modos, o también las determinaciones del atributo como si los hubiera *hallado* de otra manera ya existentes fuera de lo absoluto, y su actividad parece consistir sólo en tener que reconducirlos hacia la indiferente identidad. Pero, en realidad ella tiene en lo absoluto mismo la determinación de donde empieza. En efecto, lo absoluto, como *primera* indiferente identidad, es él mismo sólo lo *absoluto determinado*, o sea un atributo, porque es lo absoluto inmóvil, que todavía no se ha reflejado. Esta *determinación*, por el hecho de ser determinación, pertenece al movimiento reflexivo; sólo por medio de él lo absoluto está determinado como el *primer idéntico*; de la misma manera sólo por medio de él lo absoluto tiene la forma absoluta y no es *lo igual* a sí mismo, sino *lo que se pone como igual a sí mismo*.

El verdadero significado del modo es, por consiguiente, el de ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto, es decir, un *determinar*, pero no un determinar tal que por medio de él lo absoluto se convierta en un *otro*, sino solamente un determinar lo que lo absoluto ya es, vale decir, la

exterioridad transparente, que es el *mostrarse* a sí mismo, un Movimiento que procede de sí *hacia fuera*; pero tal, que este ser-hacia-fuera es también la interioridad misma, y con eso también un poner, que no es solamente un ser-puesto, sino ser absoluto.

Por consiguiente, cuando se pregunta por un *contenido* de la exposición, cuando se pregunta: ¿*qué* es, en fin, lo que lo absoluto muestra? —entonces la diferencia entre forma y contenido en lo absoluto queda disuelta sin más. O sea precisamente éste es el contenido de lo absoluto: *manifestarse*. Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea es *contenido* absoluto. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma. **[197]**

Lo absoluto, considerado como este movimiento de la exposición, que se lleva a sí mismo, como *modo y manera*, que es su absoluta identidad con sí mismo, es *expresión* no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo; y así es realidad.

NOTA[28]

Al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión con él, tal como se ha expuesto aquí, corresponde el *concepto de la sustancia de Spinoza*. El *espinozismo* es una filosofía defectuosa, por cuanto en ella la *reflexión* y su múltiple determinar, son *un pensar extrínseco*. —La sustancia de este sistema es una *única sustancia*, una única totalidad inseparable. No hay ninguna determinación que no esté contenida y resuelta en este absoluto; y es muy importante que todo lo que aparece y está delante de la imaginación natural o del intelecto determinativo como independiente, se halle rebajado totalmente en aquel concepto necesario, y reducido a un puro *ser-puesto*. —La *determinación es negación* —éste es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza. Este punto de vista puro y simple funda la absoluta unidad de la sustancia. Sin embargo, Spinoza se detiene en la *negación* como *determinación* o calidad; no prosigue hasta el conocimiento

de ella como negación absoluta, es decir, *negación que se niega* a sí misma; por lo tanto *su sustancia no contiene ella misma la forma absoluta*, y el conocimiento de ella no es conocimiento inmanente. Es verdad que la sustancia es absoluta unidad del *pensar* y del ser, o sea de la extensión; contiene, por ende, el pensar mismo, pero lo contiene sólo en su *unidad* con la extensión, es decir, no como tal que *se separe* de la extensión, y, por consiguiente, no *en* general como un *determinar y formar*, ni tampoco como el movimiento que vuelve a sí y que empieza de sí mismo. Por un lado, a causa de esto, falta a la sustancia el principio de la *personalidad* —una falta que principalmente fue causa **[198]** de la indignación contra el sistema de Spinoza —por otro lado el conocimiento es la reflexión extrínseca, que no comprende y deduce de la sustancia lo que aparece como finito, es decir, la determinación del atributo y del modo, como tampoco se comprende ni deduce en general a sí misma, sino que actúa como un intelecto extrínseco, acepta las determinaciones como *dadas*, y las *reduce* a lo absoluto, en lugar de extraer de éste sus comienzos.

Los conceptos, que *Spinoza* da de la sustancia, son los conceptos de la *causa de sí misma* —es decir, que es aquélla, cuya *esencia* contiene en sí la *existencia, y* que el concepto de lo absoluto *no necesita del concepto de un otro*, por el que tenga que ser formado. —Estos conceptos, por profundos y exactos que sean, son *definiciones*, que son aceptadas ante todo en la ciencia de modo *inmediato*. La matemática y las otras ciencias subordinadas, tienen que empezar con un *presupuesto*, que constituye su elemento y base positiva. Pero lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que es esencialmente *su resultado*.

Después de la definición de lo absoluto, en Spinoza *se presenta* además la *definición del atributo*, que está determinado como la manera en que *el intelecto concibe la esencia de aquél*. Además de considerarse *al intelecto*, según su naturaleza, como posterior al atributo —pues Spinoza lo determina como *modo*— el atributo, o sea la determinación tomada como determinación de lo absoluto, se halla convertido así en dependiente *de un otro*, es decir, del intelecto, que se presenta, frente a la sustancia, de manera extrínseca e inmediata.

Además, Spinoza determina los atributos como *infinitos*, y precisamente infinitos también en el sentido de una *infinita multitud*. En realidad, más adelante, aparecen sólo *dos* de ellos, el *pensar* y la *extensión*, y no está indicado cómo la infinita multitud se reduzca por necesidad sólo a la oposición, y precisamente a esta determinada oposición del pensar y la extensión. —Estos dos atributos, por consiguiente, son tomados de modo *empírico*. Pensar y ser representan lo absoluto en una determinación; lo absoluto mismo **[199]** es su absoluta unidad, así que ellos son sólo formas inesenciales; el orden de las cosas es el mismo que el de las representaciones o pensamientos, y el único absoluto se halla considerado sólo por la reflexión extrínseca, es decir, por un modo, bajo aquellas dos determinaciones, una vez como totalidad de representaciones, otra vez como totalidad de cosas y sus variaciones. Como es esta reflexión extrínseca la que produce aquella diferencia, así es también ella, la que la reduce y hunde en la absoluta identidad. Pero todo este movimiento se realiza fuera de lo absoluto. Es verdad que éste mismo es también el *pensar*, y por lo tanto tal movimiento se efectúa sólo en lo absoluto; pero, como ya se observó, en lo absoluto el pensamiento está sólo como unidad con la extensión, y, por ende, no como un movimiento tal que sea también esencialmente el momento de la oposición. —Spinoza hace al pensamiento el sublime pedido de *pensarlo* todo *bajo la forma de la eternidad*, *«sub specie aeterni»*, es decir, tal como está en lo absoluto. Pero, en aquel absoluto, que es sólo identidad inmóvil, el atributo, así como el modo, está solamente como algo *que desaparece*, no como algo que *deviene*, así que, con esto, también aquel desaparecer toma su comienzo positivo únicamente del exterior.

El *tercero*, el *modo*, en Spinoza es una *afección* de la sustancia, es decir, la determinación determinada, lo que está *en un otro*, y que *se comprende por medio de este otro*. Los atributos tienen en realidad sólo la diversidad indeterminada como su determinación; cada uno *debe* expresar la totalidad de la sustancia, y ser concebido por sí mismo; pero, por cuanto es lo absoluto como determinado, contiene el ser-otro y no puede ser concebido sólo *mediante a sí mismo*. Por consiguiente, sólo en el modo está puesta esencialmente la determinación del atributo. Este tercero, además, queda

como un puro modo: de un lado es algo *dado* de inmediato, de otro lado su nulidad no es conocida como reflexión en sí. —Por consiguiente, la exposición que Spinoza hace de lo absoluto, es, por cierto, *completa*, pues empieza por lo absoluto, después hace seguir a éste el atributo, y termina con **[200]** el modo; pero estos tres están solamente enumerados *uno después del otro*, sin ninguna continuidad en el desarrollo, y el tercero no es la negación *como negación*, no es la negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea *en ella misma* el retorno a la primera identidad, y ésta sea verdadera identidad. Falta, por lo tanto, la necesidad del procedimiento desde lo absoluto hasta la inesencialidad, así como la resolución de ésta, en sí y por sí misma, en la identidad; o sea falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones.

De la misma manera, en la representación *oriental* de la *emanación*, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo no sólo se ilumina, sino que se *expande* también. Sus expansiones son *alejamientos* de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un *acontecer*, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz.

La falta *de la reflexión sobre sí*, que tiene en sí la exposición de lo absoluto de Spinoza, tal como la doctrina de la emanación, está integrada en el concepto de las *mónadas de Leibniz*. A la unilateralidad de un principio filosófico, suele contraponerse la unilateralidad opuesta, de manera que se tenga, también aquí, como en todo, la totalidad por lo menos, como una *integralidad desparramada*. La *mónada* es sólo un *uno*, un negativo reflejado en sí; es la totalidad del contenido del mundo; lo múltiple diverso en ella no sólo ha desaparecido, sino que está *conservado* de modo negativo. (La sustancia de Spinoza es la unidad de todo contenido; pero este múltiple contenido del mundo no *está* como tal en la sustancia, sino en la reflexión que le queda extrínseca.) Por consiguiente la mónada es esencialmente *representativa*; pero, aunque sea finita, no tiene ninguna *pasividad*, sino que los cambios y las determinaciones en ella son manifestaciones de ella en ella misma. Es la *entelequia*; el manifestar

constituye su propia actividad. —Con esto, la mónada **[201]** está también *determinada*, es *diferente de las otras*. La determinación cae sobre el particular contenido y sobre la manera de la manifestación. Por consiguiente la mónada es la totalidad en sí, según su *sustancia, no en su manifestación*. Esta *limitación* de la mónada necesariamente no cae en la mónada *que se pone o se representa a sí misma*, sino en su *ser-en-sí* o sea en su absoluto limite, es una *predestinación* que está puesta por otro ser, diferente de ella. Además, como los limitados existen sólo por cuanto se refieren a otros limitados, y la mónada, empero, es al mismo tiempo un absoluto encerrado en sí, así la *armonía* de estas limitaciones, es decir, la relación de las mónadas entre sí, cae fuera de ellas, y está igualmente preestablecida por otro ser, o bien preestablecida en sí.

Resulta claro que, por medio del *principio de la reflexión sobre sí*, que constituye la determinación fundamental de la *mónada*, quedan sin duda eliminados en general el ser otro y la acción procedente del exterior; y las modificaciones de las mónadas son su propio ponerse. Pero por otro lado, es claro también que la pasividad por medio de otro está transformada sólo en un límite absoluto, en un límite del *ser-en-sí*. *Leibniz* atribuye a las mónadas una *cierta* perfección en sí, una *especie* de independencia; las mónadas son seres creados. —Examinando más detenidamente su límite, resulta, de esta exposición, que la manifestación de ellas mismas, que les compete, es la *totalidad de la forma*. Es un concepto de la mayor importancia, que las modificaciones de la mónada sean representadas como acciones sin pasividad, como *manifestaciones* de ella misma, y que el principio de la reflexión en sí, o de la *individuación* se ponga de relieve como esencial. Además es preciso hacer consistir la finitud en que el contenido o la *sustancia sea diferente de la forma*, y además en que aquél sea limitado, y ésta, en cambio, infinita. Pero ahora, en el concepto de la *mónada absoluta*, no debería hallarse sólo aquella absoluta unidad de la forma y del contenido, sino también la naturaleza de la reflexión, que es la de rechazarse de sí como negatividad que se refiere a sí, un rechazarse por cuyo medio ella es la que pone y **[202]** crea. En realidad, en el sistema de Leibniz se halla también lo siguiente; que *Dios es la fuente de la existencia y de la esencia de las mónadas*; es decir, que aquellos absolutos límites en

el ser-en-sí de las mónadas, no son límites existentes en sí y por sí, sino que desaparecen en lo absoluto. Pero, en estas determinaciones se muestran sólo las representaciones comunes, que quedan sin desarrollo filosófico, y no se elevan a conceptos especulativos. Así el principio de la individuación no alcanza su más profunda elaboración; los conceptos acerca de las distinciones de las diferentes mónadas finitas y acerca de su relación con su absoluto, no surgen de esta esencia misma, o bien no surgen de modo absoluto, sino que pertenecen a la reflexión que razona, que es dogmática, y por consiguiente no han logrado ninguna coherencia interior.

SEGUNDO CAPÍTULO
LA REALIDAD

[203]

LO ABSOLUTO es la unidad de lo interior y lo exterior como unidad *primera*, que existe *en sí*. La exposición se nos presentó como reflexión *extrínseca*, que tiene de su lado lo inmediato, como algo hallado anteriormente; pero es al mismo tiempo, el movimiento y su relación con lo absoluto, y, como tal, lo reduce a éste, y lo determina como una simple *manera*. Sin embargo, esta manera es la determinación de lo absoluto mismo, es decir, *su primera identidad, o su unidad existente puramente en sí*. Y justamente por esta reflexión no sólo aquel primer-ser-en-sí se halla puesto como determinación inesencial, sino que, por ser ella la relación negativa consigo, sólo por medio de ella llega a existir aquel modo. Solamente esta reflexión, considerada como la que se supera a sí misma en sus determinaciones, y en general, como movimiento que vuelve a sí, constituye la verdadera absoluta identidad, y al mismo tiempo es el determinar de lo absoluto, o sea su modalidad. Por consiguiente el modo es la exterioridad de lo absoluto; pero, lo es también sólo como su reflexión en sí. O sea es la *propia manifestación* de aquél, así que esta extrinsecación es su reflexión en sí, y, por ende, su ser en sí y por sí.

Entendido así, como la *manifestación*, de manera que, fuera de ésta, no es nada ni tiene ningún contenido, sino el de ser su propia manifestación, lo absoluto es la *forma absoluta*. La *realidad* tiene que entenderse como esta manera de ser absoluto reflejada. El *ser* no es todavía real; es la primera **[204]** inmediación; por consiguiente su reflexión es un devenir y *traspasar a otro*; o sea su inmediación no es un ser en sí y por sí. La realidad se halla

aún a un nivel más alto que la *existencia*, sin duda, es la inmediación que ha surgido del fundamento y de las condiciones, o sea de la esencia y de su reflexión. Por consiguiente es, *en sí*, lo que es la realidad, es decir, una *reflexión real*. Pero no es todavía la unidad *puesta* de la reflexión y de la inmediación. Por consiguiente la existencia traspasa al *fenómeno*, puesto que desarrolla la reflexión, que ella contiene. De esa manera es el fundamento que ha sido destruido; su determinación consiste en el restablecimiento de aquél. Así la existencia se convierte en relación esencial, y su última reflexión consiste en que su inmediación está puesta como la reflexión sobre sí y viceversa; esta unidad, en que la existencia o inmediación, y el ser-en-sí, el fundamento o lo reflejado son simplemente momentos, es ahora la *realidad*. Por lo tanto, lo real es *manifestación*; no se halla atraído, por su exterioridad, a la esfera del *cambio*, ni tampoco es un *aparecer de* sí en *un otro*, sino que se manifiesta; es decir, en su exterioridad es *él mismo*, y sólo en *ella*, es decir, sólo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es *él mismo*.

Ahora bien, en la realidad considerada como esta forma absoluta, los momentos se hallan sólo como superados o formales, todavía no como realizados; su diversidad pertenece así en primer lugar a la reflexión extrínseca y no está determinada como contenido.

La realidad, por ser ella misma una unidad formal *inmediata* de lo interior y lo exterior, está por ende en la determinación de la *inmediación*, frente a la determinación de la reflexión en sí; o sea es una *realidad frente a una posibilidad*. La *relación* de ambas entre ellas es el *tercero*, lo real, determinado también como ser reflejado en sí; y es al mismo tiempo este ser como existente de modo inmediato. Este tercero es la *necesidad*.

Pero, *en primer lugar*, como lo real y lo posible son *diferencias formales*, su relación es igualmente sólo *formal*, y **[205]** consiste sólo en que tanto uno como el otro están como un *ser puesto*, o sea consiste en la *accidentalidad*.

Por el hecho de que, ahora, en la accidentalidad, tanto lo real como lo posible son el *ser-puesto*, ellos han conseguido la determinación en ellos mismos; por consiguiente, *en segundo lugar*, ellos se convierten en la

realidad actual[29] con lo cual surgen también una *posibilidad* real y la *necesidad relativa*.

La reflexión en sí de la necesidad relativa da, *en tercer lugar*, la *necesidad absoluta*, que es absoluta *posibilidad* y *realidad*.

A. ACCIDENTALIDAD (CONTINGENCIA) O REALIDAD, POSIBILIDAD Y NECESIDAD FORMALES

1. La realidad es formal, por cuanto como primera realidad, es realidad sólo *inmediata, no reflejada*, y, por lo tanto, existe sólo en esta determinación de forma, pero no como totalidad de la forma. Así no es más que un *ser* o una *existencia* en general. Pero, puesto que no es *esencialmente* pura existencia inmediata, sino que existe como unidad de forma del ser-en-sí o sea de la interioridad y la exterioridad, contiene así de modo inmediato el *ser-en-sí* o la *posibilidad*. *Lo que es real es posible*.

2. Esta posibilidad es la realidad reflejada en sí. Sin embargo, este primer *ser-reflejado* mismo, es también lo formal, y por eso es en general sólo la *determinación de la identidad consigo mismo*, o del ser-en-sí en general

Pero, por el hecho de que la determinación es aquí *totalidad de la forma*, este ser-en-sí se halla determinado como algo *superado* o bien como relacionado esencialmente sólo con la realidad, como lo negativo de ésta, *puesto* como negativo. La posibilidad, por consiguiente, contiene los dos momentos; *primero* el momento *positivo*, que consiste en ser un ser-reflejado sobre sí mismo; pero, al estar rebajado a momento en la forma absoluta, este ser-reflejado en sí no vale más como *esencia*, sino que tiene, *en segundo lugar*, **[206]** el significado *negativo*, es decir, que la posibilidad es algo defectuoso, que apunta hacia un otro, es decir, hacia la realidad, y se completa en ésta.

Según el primer lado, puramente positivo, la posibilidad es, por ende, la pura determinación de forma *de la identidad consigo mismo*, o sea la forma de la esencialidad. Así es el receptáculo carente de relación, indeterminado, que puede contener todo en general. En el sentido de esta posibilidad

formal, es *posible todo lo que no se contradice*; el reino de la posibilidad consiste, por consiguiente, en la ilimitada multiplicidad. Pero cada múltiple está *determinado en sí y frente a otro*, y tiene en sí la negación; en general la *diversidad* indiferente traspasa a la *oposición*; pero la oposición es la contradicción. Por consiguiente *todo* es también contradictorio, y, por tanto, *imposible*.

Por consiguiente, el afirmar de manera puramente formal, hablando de algo: *es posible*, es tan superficial y vacío como el principio de contradicción y cada contenido aceptado en él. Decir que *A* es posible, es lo mismo que decir que *A* es *A*. Mientras no se penetre en el desarrollo del contenido, éste tiene la forma de la *sencillez*; sólo por medio de su resolución en sus determinaciones se presenta en él la *diferencia*. Hasta que nos atenemos a aquella forma simple, el contenido permanece siendo un idéntico consigo mismo, y por tanto un *posible*. Pero de esta manera no se dice tampoco *nada*, como [ocurre] con el principio formal de identidad.

Sin embargo lo posible contiene algo más que el puro principio de identidad. Lo posible es el *ser-reflejado en sí*, *reflejado*, o sea lo idéntico en absoluto como *momento* de la totalidad, y por lo tanto determinado también *como no-ser en sí*. Por consiguiente tiene una segunda determinación: es decir, el ser *solamente* un posible, y el *deber* ser propio de la totalidad de la forma. La posibilidad sin este deber ser es la *esencialidad* como tal; pero la forma absoluta contiene ló siguiente, que la esencia misma es sólo un momento, y sin el ser no tiene su verdad. La posibilidad es esta pura esencialidad, puesta de tal manera, que es sólo un momento, **[207]** y no es adecuada a la forma absoluta. Es el ser-en-sí, determinado como para ser sólo un ser *puesto*, o también sólo un *no ser en sí*. Por consiguiente la posibilidad, en ella misma, es también la contradicción, o sea la *imposibilidad*. Primeramente esto se expresa con decir que la posibilidad, como *determinación de forma puesta ya superada*, tiene en general en ella un *contenido*. Éste, como posible, es un ser-en-sí, que al mismo tiempo es un ser en sí superado o sea *un ser-otro*. Al ser, por ende, sólo un contenido posible, es *posible* también *otro* contenido, contrario de aquél. *A* es *A*, igualmente *–A* es *–A*. Estas dos proposiciones expresan cada una la posibilidad de su determinación de contenido. Pero, como proposiciones

idénticas, son indiferentes recíprocamente; con la una *no se ha puesto* que se presente también la otra. La posibilidad la relación comparativa de ambas; contiene en su determinación, como reflexión de la totalidad, el que también el contrario sea posible. Por consiguiente es el *fundamento* que relaciona, el porqué, siendo *A* = *A* es también –*A* = –*A*. En el *A* posible está contenido también el –*A* posible y esta relación misma es la que determina ambos como posibles.

Pero, como la [posibilidad] es esta relación, según la cual en un posible está contenido también su otro, ella es también la contradicción, que se elimina. Puesto que, ahora, según su determinación, ella es lo reflejado, y como se ha demostrado, lo reflejado que se elimina, con esto es también lo inmediato, y de este modo se convierte en *realidad*.

3. Esta realidad no es la realidad primera, sino la reflejada, *puesta como unidad* de sí misma y de la posibilidad. Lo real como tal es posible; está en una identidad positiva inmediata con la posibilidad; pero ésta se ha determinado *como pura posibilidad*; por lo tanto también lo real está determinado *como lo que es puramente posible*. Y en seguida, por el hecho de que la posibilidad esté contenida de *inmediato* en la realidad, se halla en ésta como superada, esto es, *sólo* como posibilidad. Al contrario, la realidad, que se halla en unidad con la posibilidad, es sólo la inmediación superada —o bien, dado que la realidad formal es sólo realidad *inmediata* primera, **[208]** es sólo momento, sólo realidad superada, o sea sólo *posibilidad*.

Con esto, al mismo tiempo, está expresada con más exactitud la determinación que aclara hasta qué punto la *posibilidad es realidad*. Es decir, la posibilidad no constituye todavía *toda* la realidad —de la realidad en acto y absoluta todavía no se ha hablado—. Ella es por el momento sólo la realidad que se presentó primera, es decir, la realidad formal, que se ha determinado en el sentido de ser *solamente posibilidad*, y que por ende, es la realidad formal, la cual es sólo *ser* o *existencia* en general. Por consiguiente, todo posible tiene en general un *ser* o una *existencia*.

Esta unidad de la posibilidad y la realidad constituye la *accidentalidad* o *contingencia*. —Lo contingente es un real, que al mismo tiempo se halla determinado sólo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente.

Por consiguiente esta realidad es puro ser o pura existencia, pero puestos en su verdad, que es la de valer como un ser-puesto o sea como posibilidad. Viceversa la posibilidad, como *reflexión en sí* o *ser-en-sí*, se halla puesta como ser-puesto. Lo que es posible es un real en este sentido de la realidad; vale sólo tanto la realidad contingente; es él mismo un contingente.

Por consiguiente lo accidental o contingente presenta dos lados: *En primer lugar* por cuanto tiene *de inmediato* en sí la posibilidad, o lo que es lo mismo, por cuanto la posibilidad en él es superada, *no es un ser-puesto*, ni mediado, sino una realidad *inmediata*, *que no tiene ningún fundamento*. —Como también a lo posible le compete esta realidad inmediata, así éste se halla, igualmente determinado como accidental, e igualmente *carece de fundamento*.

Pero, *en segundo lugar*, lo accidental es lo real como algo *solamente* posible, o sea como un *ser-puesto*; así también lo posible como formal ser-en-sí, es sólo un ser-puesto. Por lo tanto ambos no existen en sí y por sí mismos, sino que **[209]** tienen su verdadera reflexión en sí en un otro, *o sea tienen un fundamento*.

Lo accidental no tiene pues fundamento, porque es accidental; y al mismo tiempo tiene fundamento, porque es accidental.

Es el puesto, inmediato *trastrocarse*, uno en el otro, de lo interior y lo exterior o sea del ser-reflejado en sí y del ser; y está *puesto* por el hecho de que la posibilidad y la realidad tienen cada una en sí misma esta determinación, porque ellas son momentos de la forma absoluta. —Así la realidad, en su *inmediata* unidad con la posibilidad representa sólo la existencia y está determinada como algo carente de fundamento, que es *sólo algo puesto*, o *sólo* algo posible. O bien por cuanto se halla reflejada y determinada *frente* a la posibilidad, se halla separada de la posibilidad, del ser-reflejado en sí, y por lo tanto, es también, de modo inmediato, *sólo* algo posible. De la misma manera la posibilidad, como *simple ser-en-sí*, es un inmediato, es *sólo* un existente en general; o bien como *opuesta* frente a la realidad es a la vez un ser-en-sí desprovisto de realidad, es decir, *solamente* un posible; pero, precisamente por esto es sólo una existencia en general, que no está reflejada en sí.

Esta *absoluta inquietud del devenir* de estas dos determinaciones es la *accidentalidad* (contingencia). Sin embargo, precisamente porque cada una se transforma de inmediato en la opuesta, en ésta vuelve así a *coincidir*, igualmente de manera absoluta, *consigo* misma, y esta identidad de las dos determinaciones, una en la otra, constituye la *necesidad*.

Lo necesario es un *real*; así, como inmediato, es algo *carente de fundamento*; pero tiene del mismo modo su realidad *por medio de un otro*, o sea en su fundamento. Pero, al mismo tiempo es el ser-puesto de este fundamento y la reflexión en sí de éste. La posibilidad de lo necesario es una posibilidad eliminada. Lo accidental, por ende, es necesario, porque lo real está determinado como posible, y con esto su inmediación está eliminada, y se ha quebrado en el *fundamento* o *ser-en-sí, y* en lo *fundado*; es necesario también porque esta *posibilidad* suya, esto es la *relación fundamental*, **[210]** está eliminada en absoluto, y puesta como ser. Lo necesario *existe*, y este ser existente es, *él mismo*, *lo necesario*. Al mismo tiempo lo necesario existe *en sí*; esta reflexión en si es un *otro*; distinto de aquella inmediación del ser, y la necesidad de lo existente es *otro*. Lo existente no es así él mismo lo necesario; sino que este ser-en-sí es, él mismo, sólo un ser-puesto. Está superado y es él mismo inmediato. Así la realidad, en su diferente, es decir, en la posibilidad es idéntica consigo misma. Por ser ésta identidad, es necesidad.

B. NECESIDAD RELATIVA, O BIEN REALIDAD, POSIBILIDAD Y NECESIDAD REALES

1. La necesidad que se ha mostrado es *formal*, porque sus momentos son formales, vale decir, simples determinaciones, que sólo como unidad inmediata o como trastrocarse inmediato de la una en la otra son totalidad, y no tienen, por lo tanto, la forma de la independencia. —En esta necesidad formal, por consiguiente, la unidad es, en primer lugar, simple e indiferente frente a sus diferencias. Como unidad *inmediata* de las determinaciones de forma, esta necesidad es *realidad*; pero es una realidad tal, que —por hallarse su unidad *determinada* desde ahora *como indiferente* frente a la

diferencia de las determinaciones de forma, es decir, frente a ella misma y a la posibilidad— tiene un *contenido*. Este contenido, como identidad indiferente, contiene también la forma como indiferente, es decir, como determinaciones puramente *diferentes*, *y* es contenido múltiple en general. Esta realidad es *realidad real*.

La realidad real *como tal*, es en primer lugar la cosa que tiene muchas propiedades, es decir, el mundo existente; sin embargo no es la existencia que se resuelve en fenómeno, sino que, como realidad, es al mismo tiempo ser-en-sí y reflexión en sí; se conserva en la multiplicidad de la pura existencia; su exterioridad es un relacionarse interior sólo *consigo* misma. Lo que está en acto, *puede actuar*; y una cosa manifiesta su” realidad *mediante lo que produce*. Su referirse a otro constituye la manifestación *de sí*; no es un traspasar **[211]** —de este modo, pues, se relaciona con otro el algo existente— ni tampoco es un aparecer —de este modo la cosa, está sólo en relación con otro—; lo que actúa es algo independiente, que, empero, tiene su reflexión en sí y su determinada esencialidad en un otro independiente.

La realidad real, tiene ahora igualmente la *posibilidad en ella misma*, de modo inmediato. Contiene el momento del ser-en-sí; pero, siendo sólo la unidad *inmediata*, se halla en *una sola* de las determinaciones de la forma, y con esto, difiere, como existente, respecto del ser-en-sí o de la posibilidad.

2. Esta posibilidad, como ser-en-sí de la realidad *real*, es ella misma *posibilidad real*, y primeramente es el ser-en-sí *lleno de contenido*. —La posibilidad formal es la reflexión en sí, sólo como la identidad abstracta, que consiste en que algo no se contradiga en sí. Pero, cuando empezamos a averiguar las determinaciones, circunstancias y condiciones de una cosa, para reconocer mediante éstas su posibilidad, no nos detenemos ya en la posibilidad formal, sino que consideramos su posibilidad real.

Esta posibilidad real es, ella misma, una *existencia inmediata*; pero no lo es ya porque la posibilidad como tal, esto es, como momento formal, sea de inmediato su contrario, vale decir, una realidad no reflejada, sino porque, siendo posibilidad *real*, tiene directamente esta determinación en sí misma. La posibilidad real de una cosa es, por consiguiente, la existente multiplicidad de circunstancias, que se refieren a ella.

Esta multiplicidad de la existencia es así, sin duda, tanto posibilidad como realidad, pero su identidad representa sólo el *contenido*, que es indiferente a estas determinaciones, de forma; ellas, por consiguiente, constituyen la *forma* como *determinada* frente a su identidad. —O bien la realidad real, *inmediata*, por el hecho de ser inmediata, está determinada frente a su posibilidad; y por representar ésta [posibilidad] determinada, y por lo tanto reflejada, es la *posibilidad real*. Ésta ahora es por cierto el *todo* de la forma puesto, pero de la forma en su determinación, es decir, de la realidad como **[212]** más formal, o más inmediata, y también de la posibilidad [considerada] como la del ser-en-sí abstracto. Esta realidad, que constituye la posibilidad de una cosa, no es, por consiguiente, *su propia posibilidad* sino el ser-en-sí de *otro real*; ella misma es la realidad, que tiene que ser superada, es decir, la posibilidad como *mera* posibilidad Así la posibilidad real constituye el *conjunto de las condiciones*, vale decir, una realidad no reflejada en sí, no esparcida, pero que está determinada para ser el ser-en-sí (pero el de un otro), y para tener que volver en sí.

Lo que es realmente posible, es, por ende, según su *ser-en-sí*, un idéntico formal, que, según su *simple* determinación de contenido, no se contradice. Pero tampoco tiene que contradecirse según sus circunstancias desarrolladas y diferentes, y según todo aquello con que está en relación, porque es lo idéntico consigo mismo.

Sin embargo, *en segundo lugar*, por el hecho de que es múltiple en sí y en múltiple conexión con otro, y porque la diversidad, empero, traspasa en ella misma en oposición, es algo contradictorio. Cuando se habla de una posibilidad, y se debe indicar su contradicción, entonces hay que atenerse sólo a la multiplicidad, que ella encierra como contenido o como su existencia condicionada; de donde su contradicción se deja evidenciar con facilidad. Pero ésta no es una contradicción procedente de la comparación, sino que la múltiple existencia *en sí misma* representa esto, es decir, un superarse y perecer, y en esto tiene esencialmente la determinación de ser *solamente un posible*, vale decir, lo tiene en ella misma. —Cuando las condiciones de una cosa se hallan completamente presentes, entonces ella entra en la realidad. La existencia completa de todas las condiciones es la totalidad respecto al contenido, y *la cosa misma* es este contenido, que está

determinado tanto para ser algo real, como para ser algo posible. En la esfera del fundamento condicionado, las condiciones tienen la forma, es decir, el fundamento o la reflexión que existe por sí, *fuera de ellas*, y la forma las refiere a momentos de la cosa, y produce *en ellas* la existencia. Aquí, al contrario, la realidad inmediata **[213]** no está determinada, para ser condición, por una reflexión que presupone, sino que se halla establecido que ella misma sea posibilidad.

Ahora bien, en la posibilidad real que se supera, lo que se supera es algo duplicado; pues ella misma es lo duplicado, por ser realidad y posibilidad. 1.º La realidad es la realidad formal, o sea una existencia, que apareció como independiente, inmediata, y que, por su eliminarse, se convierte en ser reflejado, en momento de otro, y con eso adquiere en ella el *ser-en-sí*. 2.º Aquella existencia estaba también determinada como *posibilidad*, o como el *ser-en-sí*; pero de un otro. Cuando, pues, éste se elimina, también este ser-en-sí queda eliminado, y traspasa en la *realidad*. —Este movimiento de la posibilidad real que se elimina a sí misma, produce por ende, *los mismos momentos que ya se hallaban presentes*; solamente [produce] cada uno procediendo del otro; por consiguiente en esta negación no es tampoco un *traspasar*, sino *un confluir consigo misma*. —Según la posibilidad formal, por el hecho de que algo era posible, era posible no sólo *él mismo*, sino también su *otro*. La posibilidad real ya no tiene frente a sí un *tal otro*, pues ella es real porque ella misma es también la realidad. Al eliminarse, por ende, su *existencia inmediata*, es decir, el círculo de las condiciones, ella se convierte en aquel *ser-en-sí*, que ella misma ya es, precisamente como el *ser-en-sí* de un otro. Viceversa, al eliminarse por esto al mismo tiempo su momento del ser en sí, ella se convierte en realidad, es decir, en el momento que de igual modo ya es. Lo que desaparece por lo tanto, es lo siguiente, que la realidad estaba determinada como la posibilidad o el ser-en-sí de un *otro*, y viceversa la posibilidad estaba determinada como una realidad, que *no es aquélla* de la cual ella es posibilidad.

3. La *negación* de la posibilidad real es, por lo tanto, *su identidad consigo misma; y* como de este modo, en su eliminarse, es el contragolpe en sí misma de este eliminarse, ella es la *necesidad real*.

Lo que es necesario *no* puede ser *de otra manera*; pero puede ser de otra manera lo que en general es *posible*; en **[214]** efecto la posibilidad es el ser-en-sí, que es solamente ser-puesto, y por consiguiente es esencialmente el ser-otro. La posibilidad formal es esta identidad, como traspasar a algo que es absolutamente otro; pero la posibilidad real, al tener en sí el otro momento, es decir, la realidad, es ya por sí misma la necesidad. Por consiguiente, lo que es realmente posible, ya no puede ser de otra manera; en estas determinadas condiciones y circunstancias, no puede acontecer algo diferente. La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo *en apariencia*; ésta es una identidad, que no *se produce* ahora, sino que está ya *presupuesta*, *y* se halla como base. La necesidad real, por consiguiente, es una relación *llena de contenido*; en efecto el contenido es aquella identidad que existe en sí, y que es indiferente respecto a las diferencias de forma.

Sin embargo esta necesidad es al mismo tiempo *relativa*. —Ella tiene precisamente una *presuposición*, desde la que empieza; tiene su *punto de partida* en lo *accidental*. Lo real en acto, como tal, es precisamente lo real *determinado* y tiene en primer lugar su *determinación* como *ser inmediato* en el hecho de ser una multiplicidad de circunstancias existentes; pero este ser inmediato como determinación es también su *negativo*, vale decir, es ser-en-sí o posibilidad; así es posibilidad real. Como esta unidad de ambos momentos ella es la totalidad de la forma; pero la totalidad *todavía extrínseca a sí*.

Es unidad de la posibilidad y la realidad de tal manera que: 1. La múltiple existencia es de manera *inmediata* o *positiva* la posibilidad, vale decir, un posible, idéntico consigo mismo en general, porque ella es un real; 2. Dado que esta posibilidad de la existencia se halla puesta, está determinada como *pura* posibilidad, como inmediato trastrocarse de la realidad en su contrario, o sea como *accidentalidad*. Por consiguiente esta posibilidad, que la realidad inmediata tiene en ella como condición, es sólo el ser-en-sí como posibilidad de *un otro*. Por el hecho de que, como ya se mostró, este ser-otro se elimina y este ser-puesto mismo se establece, la posibilidad real se convierte, sin duda, en necesidad; pero ésta, de tal modo, empieza a partir de aquella unidad de lo posible **[215]** y de lo real, que no

está todavía reflejada en sí; este *presuponer* y el *movimiento de retorno* en sí están todavía separados o sea *la necesidad no se ha determinado todavía a proceder desde sí misma hacia la accidentalidad*.

La relatividad de la necesidad real se presenta en el *contenido* de manera tal que éste es aún sólo la identidad indiferente respecto a la forma, y por esto es diferente de ella y es en general un *determinado contenido*. Lo realmente necesario, es por tanto una particular realidad limitada, que por esta limitación es también, en otro respecto, algo solamente *accidental*.

En efecto, pues, la *necesidad real es, en sí*, también *contingencia*. — Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, *según su forma*, un necesario, pero según su contenido es un limitado, y por tal medio tiene su contingencia. Sin embargo, también en la forma de la necesidad real está contenida la accidentalidad; en efecto, como se mostró, la posibilidad real es sólo *en sí* lo necesario; pero está puesta como el recíproco *ser-otro* de la realidad y la posibilidad. La necesidad real contiene, pues, la contingencia; ella es el retorno en sí misma a partir de aquel inquieto *ser-otro* recíproco de la realidad y la posibilidad, pero no es el retorno a sí misma a partir de sí misma.

En sí, por lo tanto, se halla aquí la unidad de la necesidad y la accidentalidad; esta unidad tiene que ser llamada *realidad absoluta*.

C. NECESIDAD ABSOLUTA

La necesidad real es necesidad *determinada*; la necesidad formal no tiene todavía ningún contenido ni determinación en ella. La *determinación* de la necesidad consiste en que ella tiene en sí su negación, es decir, la accidentalidad. De esta manera ella se ha presentado. Esta determinación, empero, en *su primera sencillez* es realidad; por consiguiente la necesidad *determinada* es de modo inmediato *necesidad real*. Esta realidad, *que precisamente como tal es necesaria*, es decir, por cuanto contiene **[216]** precisamente la necesidad como su *ser-en-sí*, es *absoluta realidad*; realidad que no puede ser ya diferente, pues su ser-en-sí no es la posibilidad, sino la necesidad misma.

Pero por eso esta *realidad* —por el hecho de que está puesta como *absoluta*, es decir, como aquélla que es *ella misma la unidad de sí y de la posibilidad*— es sólo una determinación *vacía, o sea es accidentalidad*. —Este *vacío* de su determinación la convierte en una *pura posibilidad*, en algo que puede ser también *de otro modo y* puede ser determinado como posible. Sin embargo, esta posibilidad es ella misma la posibilidad *absoluta*; en efecto es propiamente la posibilidad de ser determinada ya como posibilidad, ya como realidad. Por ser, pues, esta indiferencia frente a sí misma, está puesta como determinación *vacía accidental*.

Así la necesidad real no sólo contiene *en sí* la accidentalidad, sino que ésta *se produce* también en ella; pero este *devenir*, como exterioridad, es él mismo sólo el *ser-en-sí* de aquélla, porque es sólo un *ser-determinado inmediato*. Pero no es sólo esto, sino también el *propio* devenir de aquélla —o sea la *presuposición* que ella tenía, es su propio ponerse. En efecto, como necesidad real ella es el ser-superado de la realidad en la posibilidad, y viceversa. —Puesto que es este *simple trastrocarse* de uno de estos momentos en el otro, es también su simple *unidad positiva*, ya que como se mostró, cada uno *en el otro se unifica* solamente *consigo mismo*. Pero así ella es la *realidad*; sin embargo una realidad tal, que existe sólo como este simple unificarse de la forma consigo misma. Su negativo poner aquellos momentos es, por lo tanto, él mismo *el presuponer* o sea el poner *aquellos mismos como superados*, o sea, el poner la *inmediación*.

Pero, precisamente aquí esta realidad está determinada como algo negativo; ella es un unificarse consigo misma a partir de la realidad, que era posibilidad real; por lo tanto, esta nueva realidad procede sólo de su ser-en-sí, es decir, *de la negación de ella misma*. Con esto, se halla determinada al mismo tiempo e inmediatamente como *posibilidad*, como *algo mediado* por su negación. Sin embargo, esta posibilidad no es, así, inmediatamente otra cosa que *este mediar*, donde **[217]** el ser-en-sí, es decir la posibilidad misma y la inmediación son ambas de la misma manera un *ser-puesto*. —De este modo es la necesidad la que representa tanto una eliminación de este ser-puesto o sea un poner la *inmediación* y el *ser-en-sí*, como también un *determinar* este eliminar como *ser-puesto*. Por consiguiente es *ella misma*, que se determina como *accidentalidad*; en su ser se rechaza de sí, y en este

rechazarse mismo sólo ha vuelto a sí, y en tal retorno, considerado como su ser, se ha rechazado de sí misma.

Así, en su realización, la *forma* ha compenetrado todas sus diferencias, y se ha vuelto transparente, y como *absoluta necesidad* no es más que esta simple *identidad del ser en su negación*, o sea en la *esencia*, *consigo mismo*. La diferencia misma del *contenido y* la forma ha desaparecido igualmente; en efecto, aquella unidad de la posibilidad en la realidad y viceversa es la *forma* indiferente frente a sí misma en su determinación o en el ser-puesto; es la *cosa llena de contenido*, sobre la que transcurría exteriormente la forma de la necesidad. Pero así ella es esta identidad *reflejada* de ambas determinaciones, como *indiferente* respecto a ellas, y por lo tanto es la determinación formal del *ser-en-sí* frente al *ser-puesto*, y esta posibilidad constituye la limitación del contenido, que tenía la necesidad real. La resolución de esta diferencia, empero, es la absoluta necesidad, cuyo contenido es esta diferencia que en ella penetra en si misma.

Así pues, la absoluta necesidad es la verdad, a la que vuelven la realidad y la posibilidad en general, como también la necesidad formal y *la* real. Ella es, como resultó de lo visto, el ser que, en su negación, es decir, en la esencia se refiere a sí mismo y es ser. Es tanto simple inmediación, o *puro ser*, como simple reflexión en sí, o *pura esencia*; o sea, es el ser ambos una única y misma cosa. —Lo necesario en absoluto *existe* sólo porque *existe*; no tiene, de otro lado, ninguna condición ni fundamento. —Pero es también pura *esencia*; su *ser* es la simple reflexión en sí; *existe porque existe*. Como reflexión, tiene un fundamento y una condición; pero tiene sólo a sí misma como fundamento y condición. Es un ser-en-sí, pero su ser-en-sí es su inmediación, su posibilidad **[218]** es su realidad. —*Por consiguiente existe porque existe*; y en tanto es el *unificarse* del ser consigo mismo es esencia; pero, como este simple, es también la simplicidad inmediata, es ser.

La necesidad absoluta es así la *reflexión* o *forma de lo absoluto*; es unidad del ser y la esencia, simple inmediación, que es absoluta negatividad. *De un lado* sus diferencias, por consiguiente, no están como determinaciones reflexivas, sino *como una multiplicidad existente*, como una realidad diferenciada, que tiene la estructura de independientes

diferentes entre ellos. *De otro lado,* como su relación es la absoluta identidad, ella es el *absoluto trastrocarse* de su realidad en su posibilidad y de su posibilidad en su realidad. —La absoluta necesidad, por consiguiente, es *ciega*. De un lado los diferentes, que están determinados como realidad y como posibilidad, tienen la forma de la *reflexión en sí* como la del *ser*; por consiguiente están ambos como *libres realidades*, de las que *ninguna aparece en la otra*, ninguna quiere mostrar en sí una huella de su relación con la otra; cada una siendo fundada en sí, es lo necesario en sí misma. La necesidad como *esencia* está incluida en este *ser*; el contacto de estas realidades entre ellas, aparece, por ende, como una vacua exterioridad; la realidad *de una en la otra* es la *pura posibilidad*, es decir, la *accidentalidad*. En efecto, el ser está puesto como absolutamente necesario, como la mediación consigo mismo, que es absoluta negación de la mediación por medio de otro, o sea está puesto como ser, que es idéntico sólo con el ser. Un *otro*, que tenga su realidad en el *ser*, está determinado, por ende, como sólo *posible* en absoluto, como vacío ser-puesto.

Sin embargo esta *accidentalidad* es más bien la absoluta necesidad; es la *esencia* de las mencionadas realidades libres, necesarias en sí. Esta esencia representa el *horror a la luz*, porque en estas realidades no hay ningún aparecer, ningún reflejo, porque están fundadas puramente en sí, están constituidas por sí, se manifiestan solamente *a sí mismas* —porque, son sólo *ser*. —Pero su *esencia* irrumpirá en ellas y se manifestará por lo que es y por lo que *ellas* son. La *simplicidad* de su ser, que consiste en su fundarse en sí, es la absoluta **[219]** negatividad; es la *libertad* de su inmediación carente de apariencia. Este negativo irrumpe en ellas porque el ser, debido a esta esencia suya, es la contradicción consigo mismo —y precisamente contradicción con este ser en la forma del ser, es decir, como una *negación* tal de aquellas realidades, que es *absolutamente diferente* del ser de ellas, es como su nada, como un *ser-otro* que es tan *libre* frente a ellas, como lo es el ser de ellas. Sin embargo esto no podía desconocerse en ellas. Ellas, en su formación que se funda sobre sí, son indiferentes respecto a la forma, son un *contenido, y* por eso son realidades *diferentes* y un contenido *determinado*. Ésta es la *contraseña* que les imprimió la necesidad, pues ésta, por ser un absoluto retorno en sí misma, en su

determinación, las dejó libres como absolutamente reales. —A tal contraseña ella apela como a testimonio de su derecho, y asidas a ésta aquéllas ahora perecen. Esta manifestación de lo que en verdad es *la determinación*, es decir, referencia negativa, a sí misma, es *ciego* perecer en el ser-otro; el *aparecer* que irrumpe, o sea la *reflexión*, se halla en los *existentes* como *devenir* o como *traspasar* del ser en la nada. Pero el *ser* es, a la inversa, él también *esencia*, y el *devenir* es *reflexión* o *aparecer*. Así la exterioridad es su interioridad, su relación es absoluta identidad; y el *traspasar* de lo real a lo posible, del ser a la nada, es un *unificarse consigo mismo*; la accidentalidad es absoluta necesidad, ella misma es el presuponer aquella primera, absoluta realidad.

Esta identidad del ser consigo mismo en su negación es ahora sustancia. Es esta unidad como se halla en su negación o sea en la accidentalidad; así es la sustancia, como relación consigo misma. El *ciego* traspasar de la necesidad es más bien la propia *exposición* de lo absoluto, el movimiento en sí de éste que, en su extrinsecación, más bien se muestra a sí mismo.

TERCER CAPÍTULO
LA RELACIÓN ABSOLUTA

LA NECESIDAD absoluta no es tanto lo *necesario*, ni tampoco *un* necesario, sino la necesidad —es ser en absoluto, como reflexión. Es relación porque es un diferenciar, cuyos momentos mismos son su entera totalidad, momentos que *subsisten*, pues, en absoluto, pero de modo que esto es sólo un único subsistir, y la diferencia es sólo la *apariencia* de la exposición, y esta apariencia es lo absoluto mismo. —La esencia como tal es la reflexión o la apariencia; pero la esencia, como relación absoluta, es la *apariencia puesta como apariencia*, que, al ser este referirse a sí mismo, es la *absoluta realidad*. —Lo absoluto, expuesto en primer lugar *por la reflexión extrínseca*, se expone ahora a sí mismo como forma absoluta, o como necesidad; este exponerse a sí mismo es su ponerse a sí mismo, y él *es* sólo este ponerse. Como la *luz* de la naturaleza no es algo, ni una cosa, sino que su ser consiste sólo en su resplandecer, así la manifestación es la absoluta realidad igual a sí misma.

Los términos de la absoluta relación, no son, por ende, *atributos*. En el atributo, lo absoluto aparece sólo en uno de sus momentos, como momento *presupuesto* y captado por la *reflexión extrínseca*. Pero, *la que expone* a lo absoluto es la *absoluta necesidad*, que es idéntica consigo misma determinándose por sí misma. Y como ella es la apariencia que está puesta como apariencia, entonces los términos de esta relación son *totalidades*, porque existen como apariencia, en efecto, como apariencia las diferencias son ellas mismas y **[222]** sus opuestos, o sea son el todo; viceversa son apariencias precisamente porque son totalidades. Este diferenciar o aparecer de lo absoluto, es así sólo el idéntico ponerse a sí mismo.

Esta relación en su concepto inmediato es la relación de la *sustancia* y los *accidentes*, el inmediato desaparecer y devenir de la apariencia absoluta en sí misma. Puesto que la sustancia se determina para representar el *ser-por-sí* frente a *otro* o sea la relación absoluta como real, constituye la *relación de la causalidad*. En fin, puesto que ésta al referirse a sí, traspasa a una *acción recíproca*, con esto está *puesta* también la relación absoluta, de acuerdo con las determinaciones que contiene; esta *unidad puesta*, de ella en sus *determinaciones, que están puestas como el todo mismo, y* por ende, también como determinaciones, es entonces el *concepto*.

A. LA RELACIÓN DE LA SUSTANCIALIDAD

La absoluta necesidad es absoluta relación, porque no es el *ser* como tal, sino el *ser* que existe *porque* existe, el ser como absoluta mediación de sí con sí mismo. Este ser es la *sustancia*. Como última unidad de la esencia y el ser, la sustancia es el ser en *todo* ser, no es un inmediato no reflejado, ni tampoco un abstracto, que se halle detrás de la existencia y el fenómeno, sino que representa la realidad inmediata misma; y es esta realidad como absoluto ser-reflejado en sí, como un *subsistir* existente en sí y por sí. —La sustancia al ser esta unidad del ser y de la reflexión, es esencialmente el *aparecer* y el *ser-puesto* de aquéllos. El aparecer es el aparecer *que se refiere a sí*, y así *existe*; este existir, es la sustancia como tal. Viceversa este existir es sólo el *ser-puesto*, idéntico consigo mismo y así es *totalidad que aparece*, o sea la *accidentalidad*.

Este aparecer es la identidad, como identidad de la forma —la unidad de la posibilidad y la realidad. En primer lugar es un *devenir*, es la accidentalidad como esfera del surgir y perecer; en efecto, según la determinación de la *inmediación*, la relación entre la posibilidad y la realidad es el **[223]** *inmediato trastrocarse* de ellas *como existentes*, una en la otra, el trastrocarse de cada una en la otra como en tal que para ella es solamente *otra*. Sin embargo, puesto que el ser es apariencia, la relación de ellas es también relación de tales que son idénticos, o sea de los que aparecen uno en el otro, vale decir, reflexión. Por consiguiente el

movimiento de la accidentalidad presenta, en cada uno de sus momentos, el aparecer de las *categorías* del ser y de las *determinaciones reflexivas* de la esencia, la una en la otra. El *algo* inmediato tiene un *contenido*; su inmediación es al mismo tiempo indiferencia reflejada frente a la forma. Este contenido está determinado, y por cuanto esto es determinación del ser, el algo *traspasa* en un otro. Pero la calidad es también determinación de la reflexión; así es *diversidad* indiferente. Sin embargo la diversidad se alienta para convertirse en la *oposición*, y vuelve al fundamento, que es la *nada*, pero es también la *reflexión en sí*. Ésta se elimina; pero ella misma es un ser-en-sí reflejado, y así es posibilidad; y este ser-en-sí, en su traspasar, que es igualmente reflexión en sí, es lo *real necesario*.

Este movimiento de la accidentalidad es la capacidad de actuar [*aktuosität*] de la sustancia, como *tranquilo surgir desde ella misma*. Ella no actúa *en contra de* algo, sino sólo frente a sí, como simple elemento carente de resistencia. La eliminación de algo *presupuesto* es la apariencia que va desapareciendo; sólo en la actividad *que elimina* lo inmediato este inmediato mismo se forma, o sea es aquel aparecer; y sólo el empezar de sí mismo es el poner este *mismo*, de donde procede el empezar.

La sustancia, al ser esta identidad del aparecer, es la totalidad del todo y comprende en sí la accidentalidad, y la accidentalidad es toda la sustancia misma. Su diferenciarse en la *simple identidad del ser* y en el *alternarse de los accidentes* en ella representa una forma de su apariencia. *La primera* [la identidad del ser] es la *sustancia informe de la imaginación*, por la cual el aparecer no se ha determinado como aparecer, sino como lo que se mantiene firme, tal como en un absoluto, en esta identidad indeterminada, que **[224]** no tiene verdad, y que representa sólo la determinación de la realidad *inmediata*, o también del *ser-en-sí* o de la posibilidad: todas determinaciones de forma, que caen en la accidentalidad.

La otra determinación, el *alternarse de los accidentes*, es la absoluta *unidad de forma* de la accidentalidad, la sustancia como la *absoluta potencia*. —El perecer del accidente es un volver de él, como realidad, en sí como en su ser-en-sí, o en su posibilidad. Sin embargo este su ser-en-sí es, él mismo, sólo un ser-puesto; por consiguiente es también realidad, y como estas determinaciones de forma son a la vez determinaciones de contenido,

este posible es también, según su contenido, un real determinado de otra manera. La sustancia se manifiesta por medio de la realidad con su contenido, en la que ella trasfiere lo posible como potencia *creadora*; por medio de la posibilidad, en cambio, en la que ella reduce lo real, se manifiesta como potencia *destructiva*. Pero ambas cosas son idénticas, pues el crear destruye, y la destrucción crea; en efecto lo negativo y lo positivo, la posibilidad y la realidad están absolutamente unidos en la necesidad sustancial.

Los *accidentes* como tales —y hay *varios*, dado que la pluralidad es una de las determinaciones del ser— no tienen *ningún poder* el uno sobre el otro. Ellos son el algo existente, o existente por sí, son cosas existentes dotadas de múltiples propiedades o bien son todos que constan de partes, partes independientes, fuerzas, que necesitan de la recíproca solicitación y tienen una a la otra como condición. Por cuanto un tal accidental parece ejercer un poder sobre otro, es la potencia de la sustancia, la que los comprende en sí a ambos, y la que como negatividad, pone un valer desigual, determina a uno como aquél que perece, al otro, con otro contenido y como aquél que *surge*; o bien determina a aquél como uno que se transforma en posibilidad, a éste por consiguiente como uno que se transforma en realidad, se desdobla eternamente en las diferencias de la forma y el contenido y eternamente se purifica de esta unilateralidad. Pero en esta purificación misma ha caído de nuevo en la determinación **[225]** y en la división en dos. —Un accidente desplaza así a otro sólo porque su propio *subsistir* es esta totalidad misma de la forma y el contenido, donde el accidente perece tanto como su otro.

A causa de esta *inmediata identidad* y presencia de la sustancia en los accidentes no hay todavía ninguna diferencia *real*. En esta *primera* determinación la sustancia no se ha manifestado todavía según su concepto total. Cuando se diferencia la sustancia considerada como el *ser-en-sí* y *por-sí*, idéntico consigo mismo, con respecto a sí misma considerada como totalidad *de los accidentes*, entonces ella es, como *potencia, la que media*. Esta potencia es la *necesidad*, el *persistir* positivo de los accidentes en su negatividad, y su puro *ser-puestos* en su subsistir; este término *medio* es así unidad de la sustancialidad y la accidentalidad mismas, y sus términos

extremos no tienen ninguna subsistencia propia. Por consiguiente la sustancialidad es sólo la relación que desaparece de inmediato. No se refiere a sí misma *como un negativo*, sino que, como unidad inmediata de la potencia consigo misma, está en la pura *forma de su identidad*, no en la de su *esencia negativa*.

Sólo uno de los momentos, y precisamente el negativo o el de la diferencia, es el que desaparece en absoluto; pero no el otro, vale decir, el de lo idéntico. —Esto tiene que ser considerado también de la manera siguiente: la apariencia o sea la accidentalidad es, por cierto, *en sí*, sustancia por medio de la potencia, pero no está *puesta* como esta apariencia idéntica consigo misma; por lo tanto la sustancia tiene como su forma o su ser-puesto sólo la accidentalidad, y no a sí misma; no es sustancia *como* sustancia. La relación de sustancialidad es, por ende, sustancia primeramente sólo al *manifestarse* como *potencia formal*, cuyas diferencias no son sustanciales; de hecho la sustancia existe sólo como lo *interior* de los accidentes, y éstos se hallan sólo *en la sustancia*. O también, esta relación es sólo la totalidad aparente como *devenir*; pero ésta es al mismo tiempo reflexión; la accidentalidad, que, *en sí*, es sustancia, se halla justamente por eso, también *puesta* como tal; así está *determinada*, frente a sí, **[226]** *como negatividad* que se refiere a sí, *determinada* como simple *identidad consigo misma*, que se refiere a sí, y es *sustancia que existe por sí, que tiene potencia*. Así la relación de sustancialidad *traspasa a la relación de causalidad*.

B. LA RELACIÓN DE CAUSALIDAD

La sustancia es potencia, y es potencia *reflejada en sí*, que no sólo traspasa, sino que pone las determinaciones y *las diferencias de sí*. Al referirse a sí misma en su determinarse, es *ella misma* lo que ella pone como negativo, o convierte en *ser puesto*. Éste, por lo tanto, es en general la sustancialidad superada, lo que está sólo puesto, *el efecto*; pero la sustancia que existe por sí es *la causa*.

Esta relación de causalidad, al comienzo es sólo esta *relación de causa y efecto*, y así es la *relación formal de causalidad*.

a) La causalidad formal.

1. La causa es lo *originario*, frente al efecto. —La sustancia, como potencia, *es* el *aparecer*, o sea *tiene* accidentalidad. Sin embargo, como potencia es al mismo tiempo reflexión sobre sí en su apariencia; así ella *expone* su traspasar, y *este aparecer está determinado como apariencia*, o sea el accidente está *puesto* como lo que es sólo algo *puesto*. —Pero la sustancia, en su determinar, no sobresale de la accidentalidad, como si ésta fuera *anteriormente* un *otro*, y ahora sólo fuera puesta como determinación; sino que ambas constituyen una única capacidad de actuar. La sustancia, como potencia, *se determina*; pero este determinarse constituye él mismo, de modo inmediato, la eliminación del determinar, y el retorno. *La sustancia se determina —ella* que es lo determinante, y, por ende lo *inmediato*, y lo que ya por sí mismo está determinado—; y al determinarse *a sí misma*, pone, por ende, este ya *determinado* como *determinado*; y ha eliminado así el ser-puesto y ha vuelto a sí. —Viceversa este retorno, siendo la referencia *negativa* de la sustancia a sí, es él mismo su *determinarse* o rechazarse de sí. Por medio de este retorno, **[227]** *surge* lo determinado de donde ella parece empezar, y que parece poner ella misma ahora como tal, mientras lo halla ya determinado con anterioridad. —Así la absoluta capacidad de actuar es *causa*, es decir, constituye la potencia de la sustancia *en su verdad* como manifestación, que también *expone* de inmediato, en su devenir, lo que existe *en sí*, es decir, el accidente (que es el ser-puesto), y lo *pone como ser puesto* —esto es como *el efecto*. —Por lo tanto, éste es *en primer lugar* lo mismo que la accidentalidad de la relación de sustancialidad, es decir, la sustancia como *ser-puesto*; pero, en *segundo lugar* el accidente como tal es sustancial sólo por su desaparecer, esto es como lo que traspasa; pero, como efecto, es el ser-puesto como idéntico consigo; la causa está manifestada en el efecto como sustancia integral, vale decir, como reflejada sobre sí en el mismo ser puesto como tal.

2. Frente a este *ser-puesto* reflejado sobre sí, frente al determinado como determinado, la sustancia se halla como un originario, *que no está puesto*. Por el hecho de que, como absoluta potencia, ella es retorno a sí, pero este retorno mismo es un *determinar*, la sustancia ya no es sólo el *en-sí* de su accidente, sino que se halla también *puesta* como este ser-en-sí. Por consiguiente la sustancia tiene *realidad* sólo como causa. Pero esta realidad, por la cual su *ser-en-sí*, o sea su determinación en la relación de sustancialidad, se halla puesto ahora como *determinación*, es el *efecto*; por consiguiente la sustancia tiene la realidad, que posee como causa, *solamente en su efecto*. —Ésta es la *necesidad*, que es causa. Es la sustancia *real*, porque la sustancia como potencia se determina a sí misma; pero es al mismo tiempo causa, porque expone esta determinación, o sea la pone como ser-puesto; así pone su realidad como el ser-puesto, o sea como el efecto. Éste es el otro con respecto a la causa, es el ser-puesto frente a lo originario, y está *mediado* por éste. Sin embargo la causa, como necesidad, elimina también este mediar suyo y, *al determinarse* a sí misma como lo que originariamente se refiere a sí, *frente* a lo mediado, es el retorno en sí; ya que el ser-puesto está determinado como ser-puesto, **[228]** y, por lo tanto, como idéntico consigo mismo; por consiguiente la causa sólo en su efecto es lo verdaderamente real, y lo idéntico consigo mismo. —Por consiguiente el efecto es *necesario*, porque es precisamente manifestación de la causa, o sea es esta necesidad, que es la causa. —Sólo como esta necesidad la causa *se* mueve a sí misma, empieza por sí, sin ser solicitada por otro, y es *fuente independiente del producir que procede de sí misma*. Debe producir efectos, *operar*; su propiedad original consiste precisamente en esto, que su reflexión eh sí es un poner determinativo, y viceversa ambos son una única unidad.

El efecto no contiene, por ende, en general nada, que la causa no contenga. Inversamente *la causa no contiene nada que no se halle en su efecto*. La causa es causa sólo porque produce un efecto, y *la causa no es otra cosa que esta determinación, la de tener un efecto*, y *el efecto no es otra cosa que el tener una causa*. En la causa misma como tal se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa; si la causa no actuara todavía, o si

hubiese cesado de actuar, no sería causa —y el efecto, cuando su causa ha desaparecido, ya no es efecto, sino una realidad indiferente.

3. En esta *identidad* de la causa y el efecto, está eliminada ahora la forma por cuyo medio ellos se distinguen como lo que existe en sí y el ser-puesto. La causa *se apaga* en su efecto; con eso se apaga también el efecto, pues es sólo la determinación de la causa. Esta causalidad que se apaga en el efecto es así una *inmediación*, que es indiferente frente a la relación de causa y efecto, y respecto a la cual tal relación queda extrínseca.

b) La relación de causalidad determinada.

1. La *identidad* de la causa consigo Misma en su efecto es la eliminación de su potencia y negatividad, y por consiguiente es la unidad indiferente respecto a las diferencias de forma, o sea, es el *contenido*. —El contenido, por ende, está relacionado con la forma, que aquí es la causalidad, solamente *en sí*. Por lo tanto ellos están puestos como *diferentes*, *y* la **[229]** forma es ella misma, frente al contenido, una causalidad que por sí misma es real sólo de modo inmediato, una causalidad *accidental*.

Además el contenido, así, como determinado, es un contenido diferente en él mismo; y la causa está determinada según su contenido, y por eso también el efecto. —El contenido, puesto que aquí el ser-reflejado es también realidad inmediata, es, por lo tanto, una *sustancia real*, pero es la *sustancia finita*.

Esto es ahora la *relación de causalidad en su realidad y finitud*. Como formal, ella es la infinita relación de la absoluta potencia, cuyo contenido es la pura manifestación o necesidad. Al contrario, como causalidad finita, tiene un contenido *dado*, y se comporta como una diferencia extrínseca respecto a este idéntico, que en sus determinaciones es una y la misma sustancia.

A causa de esta *identidad del contenido*, esta causalidad es una proposición *analítica*. Es la *misma cosa*, que una vez se presenta como causa, otra vez como efecto, allí como una particular existencia, aquí como

ser-puesto o como determinación en un otro. Como estas determinaciones de la forma son una reflexión *extrínseca*, es una consideración *realmente* tautológica de un intelecto *subjetivo*, la de determinar un fenómeno como efecto, y de volver de él hacia atrás, hacia su causa, para comprenderlo y explicarlo. Se trata sólo de la repetición de un único y mismo contenido; en la causa no se halla nada diferente de lo que está en el efecto. Por ejemplo, la lluvia es causa de la humedad, que es su efecto —*la lluvia humedece*, ésta es una proposición analítica; la misma agua, que es lluvia, es la humedad; como lluvia esta agua se presenta sólo en la forma de una cosa por sí; como acuosidad o humedad, al contrario, es un adjetivo, algo puesto, que no debe ya tener su subsistencia en sí mismo; y tanto una determinación como la otra le son extrínsecas. —Así la causa de *este color* es un colorante, un *pigmento*, que es una única y la misma realidad, que una vez está en la forma, que le es extrínseca, de algo activo, es decir, que está vinculada de modo extrínseco con algo activo, diferente **[230]** de ella, y otra vez, en cambio, está en la determinación, que también le es extrínseca, de un efecto. La causa de una *acción* es la intención interna presente en un sujeto activo, la cual, como existencia exterior, recibida por medio de la acción, representa el mismo contenido y valor. Si se considera el *movimiento* de un cuerpo como efecto, su causa consiste en una fuerza *que empuja*; pero es el mismo *cuanto* de movimiento, el que se halla presente antes y después del empuje; es la misma existencia, la que contenía el cuerpo que empujó y la que comunicó al cuerpo empujado: y tanto el primero pierde el mismo tanto cuanto comunica al otro.

La causa, por ejemplo el pintor, o bien el cuerpo que empuja, tiene sin duda *todavía otro* contenido: constituido en el primer caso por los colores y la forma que los unifica en una pintura, en el segundo caso por un movimiento de determinada fuerza y dirección. Sin embargo este ulterior contenido es un accesorio accidental, que no interesa a la causa; las restantes cualidades que además posea el pintor, haciendo abstracción de que es pintor de esta pintura, nada tienen que ver con ella. Sólo lo que de sus propiedades se muestra en el *efecto*, se halla en él *como causa*; con respecto a sus otras propiedades él no es causa. De modo que ya sea el

cuerpo que empuja una piedra o una madera, verde, amarillo, etc., esto nada tiene que ver con su empuje; en estos aspectos aquel cuerpo no es causa.

Por lo que se refiere a *esta tautología* propia de la relación de causalidad, hay que observar que tal tautología no parece estar contenido en la mencionada relación, cuando no se exprese le causa próxima, sino la *causa lejana* de un efecto. Las transformaciones, a las que está sometida la sustancia fundamental de una cosa en este traspaso por varios términos intermedios, oculta la identidad que ella conserva en el mismo traspaso. En esta multiplicación de las causas, que se han entrometido entre ella y el último efecto, ella se vincula al mismo tiempo con otras cosas y circunstancias, así que ya no es aquella primera, que se ha llamado causa, la que contiene el efecto completo, sino que lo contienen sólo estas múltiples causas *juntas*. —Así, por ejemplo, si un hombre **[231]** llegó a hallarse en ciertas circunstancias, con que su talento se desarrolló, por haber perdido a su padre, que fue alcanzado de un balazo en una batalla, entonces este disparo (o, si queremos retroceder aún más, la guerra, o aún una causa de la guerra, y así en seguida al infinito) podría ser considerada como la causa de la habilidad de aquel hombre. Sin embargo, resulta claro que, por ejemplo, no es aquel disparo el que representa tal causa por sí, sino sólo la vinculación suya con otras determinaciones eficientes. O más bien, el disparo no es en general causa, sino sólo un *momento* particular, que pertenecía al conjunto de las *circunstancias de la posibilidad*.

Además, hay que poner de relieve, sobre todo, que es *inadmisible la aplicación* de la relación de causalidad a las *relaciones de la vida físico-orgánica y de la espiritual*. Aquí lo que se llama causa, muestra con toda evidencia, tener un contenido totalmente diverso que el efecto; *pero* esto se verifica *porque* lo que actúa sobre el viviente, está determinado, modificado y transformado por éste de manera independiente, *porque el viviente no deja que la causa alcance su efecto*, es decir, la elimina como causa. Así es una manera de hablar inadmisible el decir que el alimento es la *causa* de la sangre, o bien que estas comidas, o bien el frío, la humedad, sean *causas* de la fiebre, etc.; es tan inadmisible, como afirmar que el clima jónico fue la *causa* de las obras de Homero, o que la ambición de César fue la *causa* del ocaso de la constitución republicana de Roma. En la *historia* en general, las

masas y los individuos espirituales entran en juego y en determinación recíproca entre ellos; pero la naturaleza del espíritu, en un sentido aún mucho más elevado que el carácter del viviente en general, es *más bien la de no acoger un otro originario en si*, o sea no dejar continuar en sí [la acción de] una causa, sino la de interrumpirla y transformarla. Sin embargo estas relaciones pertenecen a la *Idea, y* tienen que ser consideradas sólo al hablar de ésta. —Aquí puede observarse todavía lo siguiente, que, en cuanto se admita la relación de causa y efecto, aunque en sentido impropio, el efecto no puede ser *mayor* que la causa; **[232]** porque el efecto no es otra cosa que la manifestación de la causa. Es una broma que se repite con frecuencia en la historia; la de hacer resultar de *pequeñas causas grandes efectos*, y aducir como primera causa de un grande y extenso acontecimiento una *anécdota*. Lo que se llama así causa no debe considerarse sino como una *oportunidad*, como una excitación *exterior*, de la que no tenía necesidad el *espíritu interior* del acontecimiento, el que podría también utilizar, para el mismo fin, un sinnúmero de otras oportunidades, para empezar a aparecer a partir de ellas, y abrirse camino y manifestarse. Al contrario, ha sido más bien *solamente aquel espíritu* el que ha *determinado* un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad. Aquella *pintura de arabescos* de la historia, que de un tallo oscilante hace surgir una gran figura, es por cierto una manera de tratar ingeniosa, pero muy superficial. En este hacer brotar lo grande de lo pequeño, en general se presenta un vuelco, que el espíritu emprende con lo exterior; pero, precisamente por esto tal exterior no es *causa en el espíritu*, o sea este vuelco elimina él mismo la relación de causalidad.

2. Pero esta *determinación* de la relación de causalidad, donde contenido y forma son diversos e indiferentes, se extiende aún más. La *determinación de forma* es también *determinación de contenido*; causa y efecto, los dos términos de la relación, son, por consiguiente, también (cada uno) *otro contenido*. O sea que el contenido, por el hecho de existir sólo como contenido de una forma, tiene en sí mismo la diferencia de ésta, y es esencialmente diferente. Pero, como esta forma suya es la relación de causalidad, que significa un idéntico contenido en la causa y en el efecto, el *contenido* diferente está vinculado *de modo extrínseco*, de un lado con la

causa y del otro con el *efecto; no entra*, por lo tanto, él mismo en el *actuar* y en la *relación*.

Este contenido extrínseco es, por ende, carente de relación, es una *existencia inmediata*; o bien, siendo, como contenido, la identidad *existente en si* de la causa y el efecto, es también él mismo identidad *inmediata, existente*. Es, por ende, *una cierta cosa*, que tiene múltiples determinaciones **[233]** de su existencia, y, entre *otras*, también ésta, que en *cierto respecto* es causa o también efecto. Las determinaciones formales de causa y efecto tienen en esta cosa su *substrato*, es decir, su subsistir esencial, y cada uno tiene un subsistir especial —pues su identidad es su subsistir—; pero, al mismo tiempo, es su subsistir inmediato, no su subsistir como unidad de forma o como relación.

Pero esta cosa no es sólo substrato, sino también sustancia, pues es el idéntico subsistir sólo *como subsistir de la relación*. Además es sustancia *finita*, porque está determinada como inmediata *en oposición* a su causalidad. Sin embargo tiene al mismo tiempo causalidad, porque existe igualmente sólo como lo idéntico de esta relación. Ahora, como causa este substrato es relación negativa consigo misma.

Pero él mismo, al que se refiere, es, *en primer lugar*, un ser puesto, porque está determinado como un real *inmediato*; este ser-puesto, como contenido, es una cierta determinación en general. —*En segundo lugar* la *causalidad* le queda extrínseca; y *constituye, por lo tanto, ella misma su ser-puesto*. Puesto que es ahora sustancia causal, su causalidad consiste en que se refiere de modo negativo a sí, y, por ende, a su ser-puesto y a la causalidad extrínseca. El actuar de esta sustancia, empieza, por consiguiente, a partir de un exterior, se libera de esta determinación extrínseca y su retorno a sí es la conservación de su existencia inmediata y la eliminación de su existencia puesta, y, con eso, de su causalidad en general.

Así, una piedra que se mueve, es causa; su movimiento es una determinación que ella tiene, además de la cual, empero, contiene aún muchas otras determinaciones, de color, forma, etc., que no entran en su causalidad. Por el hecho de que su existencia inmediata esté separada de su relación formal, es decir, de la causalidad, ésta es algo *extrínseco*. Su

movimiento y la causalidad que en éste le compete, son en ella solamente un *ser-puesto*. —Sin embargo, la causalidad es también *su propia* causalidad; en esto se halla presente el hecho de que su subsistir sustancial constituya su idéntica relación consigo misma; pero ésta y-a está determinada ahora **[234]** como ser-puesto, y es, por ende, al mismo tiempo *relación negativa consigo mismo*. —Su causalidad, que se dirige hacia sí como hacia el ser-puesto, o sea como hacia un ser extrínseco, consiste, por consiguiente, en eliminarlo, y en volver en sí por medio del alejamiento de aquél, y por lo tanto *no* consiste en el ser idéntica consigo misma *en su ser-puesto*, sino en restablecer sólo *su abstracta originariedad*.[30] Asimismo, la lluvia es causa de la humedad, que consiste en la misma agua que aquélla. Esta agua tiene la determinación de ser lluvia y causa, porque esta determinación está puesta en ella por otro —otra fuerza, o lo que sea, la ha levantado en el aire, y la ha reunido en una masa cuyo peso la hace caer. Su alejamiento de la tierra es una determinación extraña a su originaria identidad consigo misma es decir, al peso; su causalidad consiste precisamente en remover esta determinación y restablecer aquella identidad, y con esto, empero, eliminar también su causalidad.

La *segunda determinación* de la causalidad, considerada ahora, se refiere a *la forma*; esta relación representa la *causalidad como extrínseca a sí misma*, como *originariedad* que es también en sí misma *ser-puesto* o sea *efecto*. Esta reunión de las determinaciones opuestas como en un substrato *existente*, constituye el *infinito regreso* de causa a causa. —Se empieza a partir del efecto; éste tiene, como tal, una causa, ésta tiene también una causa, y así sucesivamente. ¿Por qué la causa tiene también una causa? es decir; ¿por qué el *mismo término*, que recién estaba determinado *como cansa*, ahora está determinado como efecto, v por esto se pregunta por una nueva causa? Por el motivo de que la causa en general es algo *finito*, *determinado*; determinado como *un único* momento de la forma, frente al efecto; así tiene su determinación o negación fuera de sí; pero precisamente por esto es ella misma *finita*, tiene *su determinación en sí*, y es, por lo tanto, un *ser-puesto*, o sea un *efecto*. Esta identidad suya se halla también puesta; pero es un *tercero*, es decir, el substrato inmediato. La causalidad es, por tanto, extrínseca a sí **[235]** misma, porque aquí su *originariedad* es una

inmediación. Por consiguiente la diferencia de forma es una primera *determinación*, no es todavía la determinación *puesta como* determinación; es un *ser-otro existente*. La reflexión finita se detiene, de un lado, en este inmediato, aleja de éste la unidad de forma y según *un aspecto* lo hace ser causa, según *otro* lo hace ser efecto; de otro lado transfiere la unidad de forma al *infinito* y mediante el perenne progresar expresa su impotencia para alcanzarla y afirmarla.

Con el *efecto* se presenta de modo inmediato la misma situación; o mejor dicho, la *infinita progresión de efecto a efecto* es precisamente la misma cosa que el *regreso de causa a causa*. En este regreso la *causa* se convertía en *efecto*, que tenía a su vez *otra* causa; de la misma manera, viceversa, el *efecto* se convierte en *causa*, que tiene de nuevo *otro* efecto. —La causa determinada considerada empieza con una exterioridad, y, en su efecto, no vuelve en sí *como causa*, sino que pierde más bien su causalidad en él. Al contrario el efecto atañe a un substrato, que es sustancia, es decir, un subsistir que se refiere originariamente a *sí*; por consiguiente en él este ser-puesto *se convierte en ser-puesto*; vale decir, esta sustancia, por cuanto en ella se pone un efecto, *se comporta como causa*. Pero aquel primer efecto, es decir el ser-puesto que sobreviene en la sustancia *de modo extrínseco*, es un *otro* con respecto al segundo, que es *producido por ella*; en efecto, este segundo está determinado como *la reflexión de la sustancia en sí*, y aquel otro, en cambio, como una *exterioridad* con respecto a ella. —Sin embargo, puesto que aquí la causalidad consiste en ser causa extrínseca a sí misma, *tampoco* ella *vuelve a sí* en su efecto, sino que se convierte allí en *extrínseca* a sí; *su* efecto se convierte de nuevo en un ser-puesto en un substrato, como en *otra sustancia*, que, empero, lo convierte también en un ser-puesto, o sea se manifiesta como causa, rechaza de nuevo de sí su efecto, y así sucesivamente en el falso infinito.

3 Ahora hay que ver qué es lo que se ha producido por el movimiento de la relación de causalidad determinada. —La causalidad formal se apaga en el efecto; por esto se *ha realizado* **[236]** *en un proceso de devenir la identidad* de estos dos momentos; pero con eso [se ha realizado] solamente *como en sí* la unidad de causa y efecto, respecto a la cual la relación de forma queda extrínseca. —Esta identidad, por ende, existe también de

inmediato y de acuerdo con las dos determinaciones de la inmediación: *primero*, como *ser-en-sí*, esto es, como un *contenido* en el que la causalidad transcurre de modo extrínseco; *segundo*, como substrato *existente*, en el que son *inherentes* la causa y el efecto, como diferentes determinaciones de forma. Éstas constituyen allí un *único* en sí; pero cada una, a causa de este *ser-en-sí* o sea a causa de la exterioridad de la forma, es extrínseca a sí misma, y por lo tanto, en su *unidad* con la otra, está también determinada como *otra*, frente a la primera. Por consiguiente la causa tiene, sin duda, un efecto y *al mismo tiempo es ella misma efecto*, y el efecto no sólo tiene una causa, sino que es *también causa él mismo*. Sin embargo son diferentes el efecto que la causa produce, y el efecto, que *la causa es* —e igualmente la causa que el efecto posee y la causa *que el efecto es*.

Pero por medio del movimiento de la relación determinada de causalidad, se ha verificado ahora lo siguiente: que la causa *no solamente se apaga* en el efecto, y con esto se apaga también el efecto —como en la causalidad formal—, sino que la causa *en su apagarse, se constituye* de nuevo en el efecto, y el *efecto desaparece* en la causa, pero *se constituye* también de nuevo en ella. Cada una de estas determinaciones *se elimina en su ponerse*, y *se pone en su eliminarse*; no se presenta un *traspasar extrínseco* de la causalidad desde un substrato hacia otro, sino que este *convertirse en otro* de la misma [causalidad] es al mismo tiempo su *propio ponerse*. La causalidad, por ende, *se presupone* a sí misma o sea *se condiciona*. La identidad, *que antes era* sólo *existente en sí*, es decir, el substrato, está ahora, por consiguiente, determinada como *presuposición*, o sea está *puesta frente* a la causalidad *eficiente*, y la *reflexión* que antes quedaba solamente *extrínseca* a lo idéntico, se halla ahora *en relación* con él. **[237]**

c) Acción y reacción.

La causalidad es un actuar que *presupone*. La causa está *condicionada*, es la relación negativa consigo misma como con otro presupuesto, extrínseco, que *en* sí, pero sólo *en sí* es la causalidad misma. Como se ha

demostrado, es la *identidad sustancial* a la que traspasa la causalidad formal, que ahora se ha determinado, *frente a aquélla*, como su negativo. O bien es la misma cosa que la sustancia de la relación de causalidad, pero a la cual está opuesta la potencia de la accidentalidad, como *actividad sustancial* en sí misma. Es la sustancia *pasiva. Pasivo* es lo inmediato, o sea lo existente en sí, que no existe también *por sí*; es el puro ser o la esencia, que existe sólo en esta determinación de la *identidad abstracta consigo misma*. —Opuesta a la sustancia pasiva, se halla la sustancia *actuante*, que se refiere a sí de modo negativo. Ella es la causa, cuando se ha reconstituido a partir del efecto, en la causalidad determinada por medio de la negación de sí misma [es algo reflejado], que en su ser-otro o como inmediato, se comporta esencialmente como lo que *pone*, y se media consigo *mismo* por medio de su negación. Por consiguiente la causalidad aquí ya no tiene ningún *substrato, al* que sea *inherente*, y no es una determinación de forma opuesta a esta identidad, sino que es ella misma la sustancia, o sea, lo originario es sólo la causalidad. —El *substrato* es la sustancia pasiva, que se ha presupuesto a sí misma.

Ahora esta causa actúa; en efecto es la potencia negativa *frente a sí misma*; al mismo tiempo es su presupuesto; y así actúa sobre sí como sobre *un otro*, sobre la *sustancia pasiva*. Por lo tanto, *en primer lugar elimina el ser-otro* de aquella sustancia, y, en ella, vuelve a sí; *en segundo lugar* la *determina*, pone este eliminarse de su ser-otro, o sea el retorno a sí, como una *determinación*. Este ser-puesto, por el hecho de que es al mismo tiempo su retomo a sí, es primeramente *su efecto*. Pero viceversa, por el hecho de que, por ser la que presupone, se determina a sí misma como su otro, pone el efecto en la *otra* sustancia, es decir, en la sustancia pasiva. **[238]**

O bien, como la sustancia pasiva misma es el *doble*, es decir, un *otro* independiente, y al mismo tiempo un *presupuesto*, y un *idéntico* ya en sí con la causa que actúa, así también el actuar de esta misma causa es doble; es las dos cosas en uno, es el eliminarse de su *ser-determinado*, vale decir, de su condición, o bien el eliminarse de la independencia de la sustancia pasiva —y es lo siguiente, que ella elimina su identidad con aquélla [sustancia], y por lo tanto se *presupone*, o sea se pone como *otro*. Por medio de este último momento la sustancia pasiva queda *conservada*; aquel primer

eliminarse suyo aparece en este respecto también de tal modo, que *sólo algunas determinaciones* son eliminadas en ella, y su identidad con la primera en el efecto se produce en ella de modo extrínseco.

Por lo tanto ella padece una *violencia*. —La violencia es la *manifestación de la potencia* o sea *la potencia como algo externo*. Sin embargo la potencia es algo externo sólo por cuanto la sustancia causal, en su actuar, es decir en ponerse a sí misma, está presuponiéndose al mismo tiempo, lo que quiere decir que se pone a sí misma como algo superado. Viceversa, a causa de eso, el actuar de la violencia es también una actuación de la potencia. Es sólo un otro, presupuesto por ella misma, aquel sobre el cual actúa la causa violenta; su actuar sobre aquél es una relación negativa *consigo misma* o sea la manifestación *de ella misma*. Lo pasivo es lo independiente, que es sólo algo *puesto*, algo quebrado en sí mismo, una realidad, que es condición, y precisamente ahora es la condición en su verdad, es decir, una realidad, que es sólo una posibilidad, o viceversa un *ser-en-sí*, que es sólo la *determinación del ser-en-sí*, o sea es sólo un pasivo. Por consiguiente a lo que padece violencia, no sólo es posible hacerle violencia, sino que ésta *debe* serle aplicada. Lo que tiene posibilidad de violencia sobre otro, la tiene sólo por cuanto es la potencia de aquél, la cual allí *manifiesta* a sí misma y a su otro. La sustancia pasiva se halla por medio de la violencia, sólo *puesta* como lo que ella *es en verdad*; es decir, precisamente porque ella es lo simple positivo o sustancia inmediata, por esto es puesta sólo para ser algo **[239]** *puesto*; lo preexistente[31], que ella es, como condición, es la apariencia de la inmediación, que la causalidad activa borra de ella.

Por consiguiente, a la sustancia pasiva, la acción de una violencia exterior le hace sufrir solamente lo que le compete. Lo que ella *pierde* es aquella *inmediación*, es decir, la sustancialidad *que le queda extraña*. Lo que *recibe* como *algo extraño*, es decir, al ser determinada como un *ser-puesto*, es su propia determinación. Pero, como ahora ella queda puesta en su ser-puesto o sea en *su propia* determinación, no queda con ello precisamente eliminada, sino que *sólo llega así a unirse consigo misma, y* así, en *su encontrarse determinada*, es *originariedad*. —Por lo tanto la sustancia pasiva de un lado queda *conservada* o sea *puesta* por la sustancia

activa, y precisamente por cuanto ésta se convierte a sí misma en eliminada; —por otro lado, empero, es el *actuar de lo pasivo mismo*, es decir, el reunirse consigo misma, y el convertirse así en un originario y en una *causa*. El hallarse *puesta* por medio de otro y el propio *devenir* son una y la misma cosa.

Por consiguiente, por el hecho de que la sustancia pasiva esté ahora trastrocada ella misma en causa, *en primer lugar* es eliminado de ella el efecto; en esto consiste su *reacción* en general. Ella es *en sí* el ser-puesto, como sustancia pasiva; también el ser-puesto ha sido *puesto* en ella por la otra sustancia, al recibir ella en sí precisamente la *acción* de aquélla. Su reacción contiene, por ende, también la duplicidad siguiente: en primer lugar, lo que ella es *en sí*, está puesto; en segundo lugar, aquello, como lo que ella queda *puesta*, se presenta como su *ser-en-sí*; ella es *en sí ser-puesto*; por esto recibe en sí una acción por medio de la otra sustancia. Pero este ser-puesto, viceversa, es *su* propio ser-en-sí, y de tal modo ésta es *su* propia acción, o sea, ella misma se manifiesta como causa.

En segundo lugar la reacción actúa *contra la primera causa actuante. La* acción, que la sustancia, antes pasiva, elimina **[240]** en sí, es precisamente aquella acción de la primera. Sin embargo la causa tiene su realidad sustancial solamente en su efecto; cuando éste es eliminado, su sustancialidad causal queda también eliminada. Esto se verifica primeramente *en sí por sí mismo*, en cuanto la causa se convierte en acción [efecto][32]; en esta identidad desaparece su determinación negativa y ella se convierte en un pasivo. En segundo lugar esto acontece *por medio de la sustancia que ames era pasiva* y que ahora reacciona, y elimina la acción de aquélla. En la *causalidad determinada* la sustancia, sobre la cual se actúa, se convierte sin duda de nuevo en causa; por lo tanto actúa *en contra* del ponerse en ella una *acción*. Pero ella no reaccionaba *en contra de aquella causa*, sino que ponía a su vez su acción en *otra* sustancia, por cuyo medio se presentaba la progresión de las acciones al infinito. Puesto que aquí la causa, en su acción, es sólo *en sí* idéntica consigo misma, de un lado desaparece en su *reposo* en una identidad *inmediata*; de otro lado despierta de nuevo en una *otra* sustancia. —Al contrario, en la causalidad condicional, la causa *se refiere* en la acción a *sí misma*, porque aquella

acción es su otro, como condición, como *presupuesto*, y su acción es, por ende, tanto un *devenir* como un poner y *eliminar lo otro*.

Además con esto ella se comporta como sustancia pasiva; pero, como resultó, ésta *surge* como sustancia causal por medio de la acción que ha actuado sobre ella. Aquella primera causa que actúa primero, y recibe de vuelta en sí su acción como reacción, se presenta así de nuevo como causa, de modo que el actuar que en la causalidad finita termina en la progresión del falso infinito, queda doblegado y se convierte en un *actuar recíproco*, que vuelve a sí, es decir, un *actuar recíproco* infinito. **[241]**

C. LA ACCIÓN RECÍPROCA

En la causalidad finita, las que se comportan de modo activo recíprocamente, son sustancias. El *mecanismo* consiste en esta *exterioridad* de la causalidad, es decir, que la *reflexión en sí* de la causa en su efecto es, al mismo tiempo, un *ser* que rechaza, o sea que, en la identidad, que la sustancia causal tiene *consigo misma* en su efecto, ella se vuelve también de inmediato un *extrínseco* respecto a sí, y el efecto ha *traspasado a otra sustancia*. Ahora, en la acción recíproca, este mecanismo queda eliminado; en efecto, esta acción recíproca contiene *en primer lugar el desaparecer* de aquel *persistir* originario de la sustancialidad *inmediata; en segundo lugar* contiene el *surgir* de la *causa, y* con eso la *originariedad, tal* como se *media* consigo por vía de su *negación*.

Ante todo la acción recíproca se presenta como una causalidad recíproca, de *sustancias presupuestas* y que se *condicionan*: cada una es, frente a la otra, *al mismo tiempo sustancia* activa y pasiva. Por cuanto ambas son así tanto pasivas como activas, toda diferencia entre ellas ya se ha eliminado; es una apariencia del todo transparente. Ellas son sustancias sólo al ser la identidad de lo activo y lo pasivo. La acción recíproca misma, por ende, no es aún más que un modo vacío, y lo único que le falta es unificar extrínsecamente aquello que ya es tanto un *en sí* como un *puesto*. Ante todo no hay más *substratos* que estén en relación entre ellos, sino sustancias; en el movimiento de la causalidad condicional se ha eliminado

la *inmediación presupuesta* restante, y lo que *condiciona* la actividad causal es ahora sólo la *influencia*, o bien la *propia* pasividad. Pero esta influencia, luego, no se origina de *otra* sustancia originaria, sino precisamente de una causalidad, que está condicionada por una influencia o sea que es algo *mediado*. Esto que primeramente es *extrínseco*, y que se añade a la causa y constituye el lado de su pasividad, está por consiguiente mediado *por ella misma*; es producido por su propia actividad, y de este modo es la *pasividad puesta por su propia actividad*. —La **[242]** causalidad está *condicionada y condiciona; lo que condiciona* es lo *pasivo*, pero lo *condicionado* es también pasivo. Este condicionar, o sea la pasividad, es la *negación* de la causa por medio de sí misma, puesto que ella se convierte esencialmente en *efecto, y* precisamente por eso es causa. Por consiguiente *la acción recíproca* es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo misma *como causa*.

De esta manera la causalidad ha vuelto a *su concepto absoluto, y* al mismo tiempo ha alcanzado el *concepto* mismo. Ella es en primer lugar la necesidad real, *identidad* absoluta consigo misma de manera que la diferencia entre la necesidad y las determinaciones que en ella se refieren mutuamente, son sustancias, *libres realidades* una frente a otra. La necesidad, de esta manera, es *la identidad intrínseca*; la causalidad es su manifestación; en la que su apariencia del *ser-otro sustancial* se ha eliminado, y la necesidad se ha elevado a *libertad*. —En la acción recíproca la causalidad originaria se presenta como un *surgir* que procede de su negación, de la pasividad, y como un *perecer* en aquélla, es decir, como un *devenir*. Pero se presenta de tal manera, que este devenir es al mismo tiempo también pura *apariencia*; el traspasar a *otro* es reflexión en sí mismo; la *negación*, que es fundamento de la causa, es su *positivo fundirse* consigo misma.

De modo que necesidad y causalidad han desaparecido aquí; ellas contienen ambas cosas, la *identidad inmediata*, como *nexo y relación y* la *absoluta sustancialidad de los distintos*, y con esto la absoluta *accidentalidad* de ellos —la *unidad* originaria de una *diversidad* sustancial, es decir, la absoluta contradicción. La necesidad es el ser, *porque existe*; es la unidad del ser con sí mismo que tiene a sí mismo como *fundamento*; pero

a la inversa por el hecho de que tiene un fundamento, no es ser, es en absoluto sólo *apariencia*, *relación o mediación*. La causalidad es este traspasar *puesto*, traspasar del ser originario, es decir, de la *causa* a la apariencia o puro *ser-puesto*, y a la inversa, traspasar del ser-puesto a la originariedad. Sin embargo la *identidad misma* del ser y de la apariencia es aún la necesidad *intrínseca*. Esta *interioridad*, **[243]** o este ser-en-sí elimina el movimiento de la causalidad; con esto se pierde la sustancialidad de los términos que están en relación y la necesidad se revela. La necesidad no se convierte en *libertad* porque desaparezca, sino solamente porque su identidad, que todavía es *intrínseca*, se *manifiesta* —una manifestación, que es el idéntico movimiento de lo distinto en sí mismo, es la reflexión en sí de la apariencia como apariencia. —A la inversa, por esto la *accidentalidad* se convierte al mismo tiempo en *libertad*, por cuanto los términos de la necesidad, que tienen la forma de realidades libres por sí, que no aparecen una en la otra, se hallan *puestos* ahora *como identidad*, de modo que estas totalidades de la reflexión en sí, aparecen ahora en su diferencia *como idénticas*, o sea están puestas sólo como una y la misma reflexión. La sustancia absoluta, como forma absoluta que se diferencia de sí, no se rechaza, por ende, ya de sí como necesidad, ni tampoco se quiebra como accidentalidad en sustancias indiferentes, extrínsecas entre ellas, sino que *se diferencia* [en dos totalidades:] *por un lado* en la totalidad —constituida por la sustancia que antes era pasiva— que es algo originario, por ser la reflexión de la determinación en sí, como simple todo, que contiene en sí mismo su *ser-puesto*, y que está *puesto en él como idéntico consigo mismo*; esta totalidad es *lo universal*. —*Por otro lado* se diferencia en *la* totalidad que antes era la sustancia causal —como en la reflexión que procede también de la determinación en sí a la determinación negativa, que de esta manera como *determinación idéntica consigo mismo* es igualmente el todo, pero está puesta como la *negatividad idéntica consigo mismo*; esta totalidad es lo *singular*. Sin embargo, de inmediato, por ser lo *universal* idéntico consigo mismo sólo al contener en sí la *determinación* como *superada*, y por ser así lo negativo como negativo, es la *misma negatividad*, que es la *singularidad*; y la singularidad, precisamente porque es también ella lo determinado determinado, lo negativo como negativo, es de inmediato la

misma identidad, que es la *universalidad*. Esta *simple identidad* de ellas, es la *peculiaridad* que contiene en una inmediata **[244]** unidad el momento de la *determinación* de lo singular y el momento de la *reflexión sobre sí* de lo universal. Estas tres totalidades son, por ende, una única y misma reflexión, que se diferencia *en* aquellas dos como *referencia negativa a sí misma*, pero se diferencia como en una *diferencia totalmente transparente*, es decir, en la *simplicidad determinada* o en la *determinación simple*, que es la única y misma identidad de ellas. —Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad*, o de la *libertad*.

LIBRO TERCERO
CIENCIA DE LA LÓGICA SUBJETIVA
O SEA LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

ADVERTENCIA PRELIMINAR

[249]

ESTA PARTE de la lógica, que contiene la *doctrina del concepto* y que constituye la tercera parte de conjunto, se edita también bajo el título particular de *Sistema de la lógica subjetiva*, para mayor comodidad de aquellos amigos de esta ciencia que están acostumbrados a interesarse más por las materias tratadas aquí, comprendidas en el ámbito de lo que de ordinario se llama lógica, que para los demás objetos lógicos que han sido tratados en las dos primeras partes. —Para esas dos partes precedentes yo podía apelar a la indulgencia de jueces benévolos, a causa de la escasez de trabajos ya existentes que pudieran proporcionarme apoyo, materiales y un hilo conductor, Para la parte presente, tengo que pedir esta indulgencia más bien por la razón opuesta, dado que para la lógica del *concepto* hay ya un material totalmente listo y fijado, y podría decirse, osificado, y la tarea en este caso consiste en dar fluidez a este material, y encender de nuevo el concepto viviente en tal materia muerta. Si hay particulares dificultades para edificar en un país desierto una nueva ciudad, en cambio se encuentra sin duda suficiente material pero tanto mayores obstáculos de otra naturaleza, cuando se trata de dar una nueva disposición a una vieja ciudad, edificada sólidamente y mantenida en un estado constante de posesión y población; entre otras cosas hay que decidirse también a dejar de emplear mucho del material que, sin embargo, es apreciable.

Pero sobre todo la importancia del objeto mismo puede ser aducida como **[248]** justificación de la elaboración imperfecta. En efecto, ¿qué objeto es más sublime para el conocimiento que la *verdad* misma? —Sin embargo la duda de que quizá sea este objeto mismo el que necesite una

justificación, no está fuera de propósito, cuando se recuerda el sentido en que *Pilatos* planteó el problema: *¿Qué es la verdad?* —como dijo el poeta:

… Con la cara del cortesano
que con vista corta,
y sin embargo sonriendo,
condena la cosa seria[33]

Aquella pregunta encierra entonces en sí el sentido, que puede considerarse como un momento de la cortesanía, y el recuerdo de que el fin de reconocer la verdad es algo que notoriamente ha sido ya: abandonado y eliminado desde hace largo tiempo y que también entre los filósofos y lógicos de profesión la inaccesibilidad de la verdad es cosa reconocida. Pero cuando la pregunta de la *religión* acerca del valor de las cosas, de las opiniones y acciones —pregunta que, respecto al contenido, tiene un sentido análogo— vuelve en nuestros tiempos a reivindicar con mayor fuerza su derecho, entonces también la filosofía puede tener esperanza de no causar tanta sorpresa si ella, ante todo en su campo inmediato, hace valer nuevamente su verdadero fin, y, después de haberse venido abajo, de la misma manera que las otras ciencias y por la misma renuncia a toda pretensión acerca de la verdad, intenta de nuevo levantarse hacia aquel fin. *Par* el hecha de efectuar esta tentativa no puede, en realidad, admitirse que se pida disculpas; pera con respecta a la manera cómo la realización fue efectuada, pueda también recordar, para mi disculpa, que mis deberes profesionales y otras circunstancias personales me permitieran sólo un trabajo interrumpido en una ciencia que necesita y merece una aplicación ininterrumpida y exclusiva.

Nuremberg, 21 de julio de 1816.

DEL CONCEPTO EN GENERAL

ES TAN impasible manifestar de modo inmediato en qué consiste *la naturaleza del concepto*, como explicar directamente el concepto de cualquier otro objeto. Podría acaso parecer que para manifestar el concepto de un objeto se presupone el elemento lógico y que éste, por lo tanto, no puede a su vez tener otra cosa como su presupuesto, ni tampoco ser algo deducido, como ocurre en la geometría con las proposiciones lógicas —tales como aparecen cuando se las aplica a la magnitud y se las emplea en esta ciencia—: ellas están anticipadas en forma de *axiomas*, es decir, como *determinaciones del conocimiento que no son ni pueden ser deducidas*. Aunque el concepto tenga que ser considerado ahora no sólo como una presuposición subjetiva, sino como *base absoluta*, sin embargo, no puede ser tal, hasta que no se haya *convertido* en base por sí mismo. Lo inmediato abstracto es, sin duda, un *primero*; pero, como tal abstracto, es más bien un mediado, del que por ende, si hay que comprenderlo en su verdad, hay que buscar antes la base. Por consiguiente ésta tiene que ser propiamente un inmediato, pero de manera tal, que se haya convertido en inmediato por medio de la superación de la mediación.

De este lado el *concepto* debe ante todo ser considerado en general como el *tercero* con respecto al *ser y la esencia*, esto es a lo *inmediato* y la *reflexión*. Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir*; pero él es la *base* y *verdad* de ellos, considerada como identidad, donde ellos han perecido y están contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es su *resultado*; pero ya no están en él como *ser* y como *esencia*; sino que tienen esta determinación sólo porque no han vuelto todavía a esta unidad suya.

La *lógica objetiva*, que considera el *ser* y la *esencia*, constituye, por ende, propiamente la *exposición genética del concepto*. Con más exactitud, la *sustancia* es ya la *esencia real*, o sea la *esencia* que está en unidad Con el *ser* y ha **[250]** penetrado en la realidad. Por consiguiente el concepto tiene la sustancia como su presuposición inmediata, la sustancia representa *en-sí* lo que el concepto es como *manifestado*. El *movimiento dialéctico* de la *sustancia* a través de la causalidad y la acción recíproca, es, por ende, la *generación* inmediata del *concepto*, por cuyo medio se halla presentado su *devenir*. Pero su *devenir* tiene, como por doquiera el devenir, el significado

de que él es la reflexión de lo que traspasa a su *fundamento*, y lo que primeramente aparece como *otro* al cual el primero ha traspasado, constituye la *verdad* de éste. Así el concepto es la *verdad* de la sustancia, y, como la manera determinada de relación de la sustancia es la *necesidad*, la *libertad* se muestra como la *verdad de la necesidad, y* como la *manera de relación del concepto*.

La propia y necesaria determinación progresiva de la sustancia es el *ponerse* de lo que existe *en sí y por sí*; ahora bien, *el concepto* es la siguiente absoluta unidad del *ser* y de la *reflexión*, que el *ser en-sí y por-sí* existe ante todo porque es también *reflexión* o *ser-puesto*, y que el *ser-puesto* es el *ser-en-sí y por-sí*. —Este resultado abstracto se aclara por medio de la exposición de su génesis concreta; ésta contiene la naturaleza del concepto; pero tiene que haber precedido la exposición de tal naturaleza. Los momentos principales de esta exposición (que ha sido tratada ampliamente en el segundo libro de la lógica objetiva) deben, por lo tanto, ser resumidos aquí brevemente.

La sustancia es lo *absoluto*, lo real que existe en sí por sí —existe *en sí*, como simple identidad de la posibilidad y la realidad, como esencia absoluta que contiene en sí toda realidad y posibilidad; existe *por sí*, porque es esta identidad como *potencia* absoluta, o como *negatividad* que se refiere a *sí* en absoluto. —El movimiento de la sustancialidad, que se halla puesto por estos momentos, consiste en lo siguiente:

1. Que la sustancia, como absoluta potencia, o sea *negatividad* que se refiere a *sí*, se diferencia hasta convertirse en una relación, donde aquéllos, que primeramente eran sólo simples momentos, están como *sustancias, y* como presuposiciones originarias. —La relación determinada entre **[251]** tales sustancias es la relación entre una sustancia *pasiva*, es decir, la originariedad del simple *ser-en-sí*, que no logrando, por impotencia, ponerse a sí mismo, representa sólo un *ser-puesto originario*— y una sustancia *activa*, es decir, la negatividad *que se refiere a sí* misma, y que, como tal, se ha puesto como otro, y se refiere a *este otro*. Este otro es precisamente la sustancia pasiva, que la activa, en la originariedad de su potencia, ha *presupuesto* para sí como condición. —Este presuponer tiene que entenderse en el sentido de que el movimiento de la sustancia misma

está primeramente bajo la forma de un momento de su concepto, es decir, del *ser-en-si*, y que la determinación de una de las *sustancias* que se hallan en relación es también determinación de esta *relación* misma.

2. El otro momento es el *ser-por-sí*, o sea consiste en que la potencia se pone como negatividad *que se refiere a sí misma*, de modo que elimina de nuevo lo presupuesto. —La sustancia activa es la *causa; ella actúa*, vale decir, que ahora es el *poner*, tal como antes era el *presuponer*, y que: *a)* a la potencia se le da también la *apariencia* de la potencia, y al ser-puesto también la *apariencia* del ser-puesto. Lo que en la presuposición era un *originario*, ahora en la causalidad, *por medio de la relación con otro*, se convierte en lo que él es en sí; la causa produce un efecto, y lo produce precisamente en otra sustancia; ella es ahora potencia, *en relación con otro; aparece*, por lo tanto, como causa, pero *es* tal sólo por este *aparecer; b)* en la sustancia pasiva se verifica el efecto, por cuyo medio ella aparece ahora también como *ser-puesto*, pero sólo en esto es sustancia pasiva.

3. Pero hay aquí algo más que esta simple *apariencia*, y propiamente: *a)* la causa actúa sobre la sustancia pasiva, y *cambia* la determinación de aquélla; pero ésta es el ser-puesto, y, fuera de esto, no hay nada que modificar en ella. Sin embargo, la otra determinación, que ella recibe, es la causalidad; la sustancia pasiva se convierte así en causa, potencia y actividad; *b)* en ella se *pone* el efecto por parte de la causa; pero, lo que está puesto por la causa, es la causa misma, idéntica consigo misma en su actuar, y es ella la que se **[252]** pone en lugar de la sustancia pasiva. —De la misma manera respecto a la sustancia activa: a) el actuar es el traspasar de la causa en el efecto, en su *otro*, el ser-puesto, y b) en el efecto la causa se muestra como lo que ella es; el efecto es idéntico con la causa, no es un otro; la causa muestra así en su actuar el ser-puesto, como lo que ella es esencialmente. —Por lo tanto, de ambos lados, sea el del *referirse* idéntico, *sea del* referirse *negativo* del otro a él, cada uno se convierte en el *opuesto* de sí mismo; pero este opuesto se convierte en cada uno, de manera que el otro, y por lo tanto cada uno, queda *idéntico consigo mismo*. —Pero ambos, el referirse idéntico y el negativo, son uno y el mismo; la sustancia es idéntica consigo misma sólo en su opuesto, y esto constituye la absoluta identidad de lo que estaba puesto como dos sustancias. La sustancia activa

se manifiesta como causa, o sea como sustancialidad originaria, por medio de su actuar, es decir, al ponerse como el opuesto de sí misma, lo cual al mismo tiempo es la eliminación de su *ser-otro presupuesto*, vale decir, de la sustancia pasiva. A la inversa, por medio de su influencia, el ser-puesto se manifiesta *como* ser-puesto, lo negativo como negativo, y así la sustancia pasiva se manifiesta como *negatividad que se refiere a sí misma*, y la causa, en este otro de sí misma, coincide en absoluto solamente consigo mismo. Así que, por medio de este ponerse, la originalidad *presupuesta* o sea que está *en sí*, se convierte en por sí; pero este ser-en-sí y por-sí se da sólo porque este poner es a la vez un *eliminar* lo presupuesto, o sea porque la sustancia absoluta ha vuelto a sí misma sólo *a partir de su ser-puesta y en su ser-puesta*, y es así sustancia absoluta. Esta acción recíproca es, por ende, el fenómeno que se elimina de nuevo, es la manifestación de la *apariencia* de la causalidad, en la cual la causa está como causa de *que aquélla sea una apariencia*. Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser-en-sí y por-sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el *completarse de la sustancia*. Pero este completarse no es más la *sustancia* misma, sino algo más elevado, esto es, el *concepto*, el *sujeto*. El traspaso de la relación de sustancialidad se verifica por su propia necesidad **[253]** inmanente, y no es otra cosa sino la manifestación de ésta misma, por la cual se manifiesta que el concepto es su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad.

Ya antes, en el segundo libro de la lógica objetiva, sec. III, cap. I, nota, se ha recordado que la filosofía, que se coloca en el punto de vista de la *sustancia, y* permanece en él es el *sistema de Spinoza*. Se ha mostrado al mismo tiempo allí el *defecto* de este sistema, sea respecto a la forma, sea respecto a la materia. Pero otra cosa es su *refutación*. Respecto a la refutación de un sistema filosófico, en otro lugar se hizo igualmente la observación general, de que hay que apartar la representación equivocada, por la cual el sistema en cuestión tuviera que ser demostrado como *falso* en su totalidad, y como si al contrario el sistema *verdadero* fuera *sólo lo opuesto del falso*. De la conexión en que se presenta aquí el sistema de Spinoza, resulta por sí mismo el verdadero punto de vista de él y de la pregunta sobre *si este sistema* es verdadero o falso. La relación de

sustancialidad se ha generado por medio de la naturaleza de la *esencia*; esta relación, así como su exposición en un sistema, ampliada hasta formar un todo, es, por lo tanto, un *punto de vista necesario*, en que se pone lo absoluto. Un tal punto de vista, por ende, no tiene que ser considerado como una opinión, una manera de representar y pensar subjetiva y antojadiza propia de un individuo, o como una aberración de la especulación; ésta, más bien, se halla necesariamente, al recorrer su camino, frente a este punto de vista, y, hasta aquí el sistema es perfectamente verdadero. —Empero no es el punto de vista más elevado. Sin embargo, no puede considerarse como falso el sistema, porque necesite una refutación y sea apto para recibirla; sino que debe considerarse como falso sólo esto: que tal sistema represente el punto de vista más elevado. Por consiguiente, tampoco el *verdadero* sistema puede tener con aquél la relación de ser sólo su *opuesto*; porque así este opuesto sería él mismo sólo un sistema unilateral. Más bien, como superior que es, debe contener en sí al subordinado.

Además la refutación no debe proceder desde fuera, es decir, no debe partir de suposiciones, que se hallen fuera **[254]** de aquel sistema, y a las que él no corresponde. Debe sólo no reconocer aquellas suposiciones; el *defecto* es defecto solamente para quien parte de las necesidades y exigencias que se fundan sobre aquellas suposiciones. Por lo tanto se ha dicho, que para quien no presupone por sí como cuestión decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente, no puede darse ninguna refutación del espinozismo. Además un punto de vista tan elevado y tan *rico* va en sí, como la relación de sustancialidad, no ignora aquellas suposiciones, sino que las contiene también; (en efecto) uno de los atributos de la sustancia de Spinoza es el *pensar*. Aquel punto de vista sabe más bien solucionar v acoger en sí las determinaciones, según las cuales estas suposiciones lo contradicen, de modo que éstas aparecen en el sistema mismo, pero con las modificaciones que les convienen. El vigor de la refutación extrínseca se funda entonces sólo en el mantener, por su cuenta, rígidas y firmes las formas opuestas de aquellas suposiciones, por ejemplo el absoluto subsistir por sí mismo del individuo que piensa, frente a la forma del pensar, tal como ha sido puesto en la sustancia absoluta, esto es

como idéntico a la extensión. La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. Por consiguiente, la única confutación del espinozismo, puede consistir sólo en que su punto de vista, sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado. La relación de sustancialidad, considerada total y solamente *en sí* y *por sí misma*, se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el *concepto*. La exposición de la sustancia, contenida en el libro precedente, que lleva hasta el *concepto* es, por ende, la única y verdadera confutación del espinozismo. Es el *descubrimiento* de la sustancia, y este descubrimiento es la *generación del concepto*, cuyos momentos capitales han sido resumidos antes. —La *unidad* de la sustancia es su relación de necesidad; *pero así ella es sólo* necesidad **[255]** intrínseca.

Cuando *se pone* por medio del momento de la negatividad absoluta, ella se convierte en *identidad manifestada* o *puesta*, y con eso en la *libertad*, que es la identidad del concepto. Este concepto, es decir, la totalidad que resulta de la acción recíproca, es la unidad de *ambas sustancias* de la acción recíproca, pero de manera que ellas, desde ahora, pertenecen a la libertad, puesto que ya no tienen su identidad como algo ciego, es decir, *interior*, sino que tienen esencialmente la determinación de estar como *apariencia* o como momentos de la reflexión; así que cada una se ha reunido, igualmente de inmediato, con su otro o con su ser-puesto, y cada una contiene *en sí misma* su ser-puesto, por esto se halla puesta en su otro sólo como idéntica consigo.

Por consiguiente, en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad*. El concepto es lo libre, porque *la identidad existente en sí y por sí*, que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o sea como un *ser-puesto*, y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad de las sustancias que se hallan en la relación causal recíproca ha desaparecido, pues la originariedad de su propio subsistir por sí ha traspasado en el ser-puesto, y con eso se ha transformado en una *claridad* transparente a sí misma. La

cosa *originaria* es *esto*, pues ella es solamente la *causa de sí misma*, y esto es la *sustancia liberada hasta convertirse en concepto*.

De esto resulta inmediatamente, para el concepto, la siguiente determinación más exacta. Puesto que el ser-en-sí y por-sí, existe de modo inmediato como *ser-puesto*, el concepto, en su simple referencia a sí mismo, es absoluta *determinación*; pero determinación que, como lo que igualmente se refiere sólo a sí misma, es de inmediato también simple identidad. Sin embargo, esta *relación* de la determinación *consigo misma*, como *confluir* de ella consigo, es al mismo tiempo la *negación de la determinación*, y el concepto, considerado como esta igualdad con sí mismo, es lo *universal*. Pero esta identidad tiene también la determinación de la negatividad; es la negación o determinación que se refiere **[256]** a sí misma; y así el concepto es un *singular*. Cada uno de ellos (universal y singular) es la totalidad, cada uno contiene en sí la determinación del otro, y por eso también estas totalidades son de inmediato sólo *una única*, tal como esta unidad es el dirimirse de ella misma en la libre apariencia de esta dualidad —una dualidad, que, en la diferencia de lo *singular* y lo *universal*, aparece como total oposición, pero que es de tal modo *apariencia*, que, cuando uno de ellos es concebido y expresado, el otro de inmediato queda también concebido y expresado en él.

Lo que ha sido expuesto aquí tiene que ser considerado como el *concepto del concepto*. Si esto parece desviarse de lo que en general se comprende bajo la expresión de *concepto*, entonces podría pretenderse que se demostrara que lo que aquí ha resultado como concepto, está contenido en otras representaciones o explicaciones. Sin embargo, por un lado no puede tratarse de una confirmación fundada sobre la *autoridad* del común modo de entender; en la ciencia del concepto, su contenido y determinación pueden ser confirmados como verdaderos sólo por medio de la *deducción inmanente*, que contiene su génesis, y que ya queda atrás de nosotros. Por otro lado, en lo que en general se propone como concepto del concepto, tiene que poderse reconocer el concepto que se dedujo aquí. Pero no es tan fácil descubrir lo que los otros dijeron acerca de la naturaleza del concepto. En efecto, en el mayor número de los casos, los otros no emprenden esta indagación, y presuponen que cada uno lo comprenda ya por sí mismo,

cuando se habla del concepto. En los últimos tiempos, pudo creerse que fuéramos aún más dispensados de ocuparnos del concepto, porque como fue moda, por cierto tiempo, decir todo lo malo posible de la imaginación, y después de la memoria, ahora, desde hace tiempo, en la filosofía se ha tomado la costumbre, que todavía dura, de acumular sobre el *concepto* todas las malas habladurías; de hacer objeto de menosprecio lo que es el apogeo del pensamiento, mientras al contrario se considera como la más alta cumbre, sea científica, sea *moral, lo* incomprensible *y el* no comprender. **[257]**

Me limito aquí a una observación, que puede servir a la comprensión de los conceptos desarrollados aquí, y facilitar el atinar con ellos. El concepto, cuando ha logrado una tal *existencia*, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el *yo*, o sea la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el *yo* es el puro concepto mismo, que, como concepto, ha alcanzado la *existencia*. Por consiguiente, cuando se recuerden las determinaciones fundamentales, que constituyen la naturaleza del *yo*, entonces puede suponerse que se recuerda algo conocido, es decir, algo corriente para la representación. Pero el *Yo* es esta unidad, que *ante todo* es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. Así es *universalidad*; unidad que sólo por aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma, y contiene así resuelto en sí todo ser determinado. *En segundo lugar* el *yo*, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato *particularidad, absoluto ser-determinado*, que se contrapone a otro, y lo excluye: es *personalidad individual*. Aquella absoluta *universalidad*, que es también, de inmediato, absoluta *individuación*, y un ser-en-sí y por-sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este *ser-en-sí y por-sí* sólo por medio de la unidad con el *ser-puesto*, constituye tanto la naturaleza del *yo* como la del *concepto*. Ni de uno ni del otro se comprenderá nada, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y al mismo tiempo juntos en su perfecta unidad.

Cuando, de acuerdo con la manera habitual, se habla del *intelecto* que *yo tengo*, entonces, con esta expresión se entiende una *facultad o*

propiedad, que está en relación con el *yo*, tal como la propiedad de la cosa está en relación con la *cosa* misma —es decir, con un substrato indeterminado, que no es el verdadero fundamento y la causa determinante de su propiedad. Según esta representación *yo tengo* conceptos, y aun el concepto, tal como tengo también un traje, un color, y otras propiedades extrínsecas. —*Kant* ha superado **[258]** esta relación extrínseca del intelecto, como facultad de los conceptos y del concepto mismo y ha llegado hasta el *yo*. Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la Razón*, es la que afirma que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, tiene que ser reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, es decir, como unidad del: *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia. Esta proposición constituye la llamada deducción *trascendental* de la categoría; pero ha sido siempre considerada como una de las partes más difíciles de la filosofía kantiana, —quizá no por otra razón, sino porque requiere que, superando la pura *representación* de la relación, en que se hallan el *yo* y el *intelecto*, o sea *los conceptos* con una cosa y sus propiedades y accidentes, se salga afuera hacia el *pensamiento*. *Objeto*, dice *Kant*, *Kritik der R. V. (Crítica de la razón pura)*, pág. 137, 21 ed. alem., es aquello, en cuyo *concepto está unificado lo múltiple* de una intuición dada. Sin embargo, toda unión de las representaciones requiere la *unidad de la conciencia* en la *síntesis* de ellas. Por consiguiente esta *unidad de la conciencia* es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto, y con eso su *valor objetivo*, y sobre la cual se funda también la *posibilidad del entendimiento*. Kant distingue de ésta la *unidad subjetiva* de la conciencia, esto es la unidad de la representación, el hecho de que yo tenga conciencia de una multiplicidad como *coexistente* o bien como *sucesiva*, lo que dependería de condiciones empíricas. Al contrario, los principios de la determinación *objetiva* de las representaciones tendrían que ser deducidos únicamente de la proposición fundamental de la *unidad trascendental de la apercepción*. Por medio de las categorías, que son estas determinaciones objetivas, lo múltiple de las representaciones dadas quedaría determinado de tal manera, que sería llevado a la *unidad de la conciencia*. Según esta exposición, la unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa no es pura *determinación*

sensible, *intuición* o también pura *representación*, sino un *objeto*, cuya unidad objetiva es la unidad del *yo* consigo mismo. —El *concebir* **[259]** un objeto, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra, y lo lleva *a su propia forma*, es decir, a la *universalidad* que es de inmediato *determinación*, o a la determinación que de inmediato es universalidad. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco, extraño*. Por medio del concebir el *ser-en-sí* y *por-sí* que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un *ser-puesto*; el *yo* penetra en él, *pensándolo*. Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente *está en sí y por sí*; como está en la intuición o en la representación es *apariencia*; el pensar elimina su *inmediación*, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto*; pero este *ser-puesto* suyo es su *ser-en-sí y por-sí*, o sea su *objetividad*. El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el *concepto*, y éste es la *unidad de la autoconciencia*, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo.

A consecuencia de esto se justifica con un principio fundamental de la filosofía kantiana, el que, para conocer lo que es el concepto, hay que acordarse de la naturaleza del *yo*. Pero viceversa, para esto se necesita haber entendido el *concepto* del *yo*, tal como se lo expuso antes. Si nos detenemos en la pura *representación* del *yo*, tal como se presenta de modo nebuloso a nuestra conciencia habitual, entonces el *yo* es sólo esa *cosa* simple, que se llama también alma; a la cual el concepto *inhiere* como una propiedad o calidad. Esta representación, que no se cuida de comprender ni el *yo*, ni el concepto, no puede servir para facilitar la comprensión del concepto o acercárnosla.

La exposición kantiana citada, contiene todavía dos lados, que se refieren al concepto, y hacen necesarias algunas ulteriores observaciones. Ante todo, al *grado del intelecto* se hacen preceder los *grados del sentimiento y de la intuición*, y es un principio esencial de la filosofía trascendental de Kant, el que afirma que *los conceptos sin intuición* son **[260]** *vacíos*, y que tienen valor sólo como *relaciones* de lo *múltiple* dado

por la intuición. En segundo lugar, el concepto ha sido declarado como lo *objetivo* del conocimiento, y por lo tanto, como la *verdad*. Pero, por otro lado, este concepto es considerado como algo *puramente subjetivo*, de donde la *realidad (y* con este nombre hay que entender la objetividad, pues se la contrapone a la subjetividad) no puede ser *extraída*. Y en general el concepto y el elemento lógico son declarados como algo puramente *formal* que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad.

Por lo que ahora se refiere primeramente a *aquella relación del intelecto o del concepto con los grados que se le presuponen*, el problema consiste en ver cuál es la ciencia de que se trata, para poder determinar la *forma* de aquellos grados. En nuestra ciencia, considerada como la de la pura *lógica*, estos grados son el *ser y* la *esencia*. En la *psicología* son el *sentimiento* y la *intuición* y luego la *representación* en general, los que se presuponen respecto al intelecto. En la *fenomenología* del espíritu, entendida como doctrina de la conciencia, se ha ascendido hasta el intelecto, pasando por los grados de la *conciencia sensitiva* y luego de la *percepción*. Kant le presupone sólo el sentimiento y la intuición. Cuán *insuficiente* sea ante todo, esta escala, lo evidencia ya él mismo, al añadir como *apéndice* a la lógica trascendental o doctrina del intelecto todavía un *tratado sobre los conceptos de la reflexión*, una esfera, que se halla entre la *intuición* y el *intelecto*, o sea entre el *ser* y el *concepto*.

Acerca del mismo asunto hay que observar, *en primer lugar*, que aquellas formas de *intuición*, *representación* y otras similares, pertenecen al *espíritu autoconsciente*, que, como tal, no está considerado en la ciencia lógica. Las puras determinaciones del ser, esencia y concepto constituyen, por cierto, también la base y la simple armazón interna de las formas del espíritu; el espíritu, como conciencia *intuitiva*, y también como *conciencia sensitiva*, se halla en la determinación del ser inmediato, tal como el espíritu como conciencia *representativa*, y también como *conciencia perceptiva* se ha elevado del ser al grado de la esencia, o sea de **[261]** la reflexión. Sin embargo, estas formas concretas no pertenecen a la ciencia lógica más que las formas concretas, que las determinaciones lógicas adquieren en la naturaleza, y que serían el *espacio* y el *tiempo*, y luego el espacio y el tiempo que se llenan como *naturaleza inorgánica*, y por fin la *naturaleza*

orgánica. De la misma manera aquí tampoco debe considerarse el concepto como acto del intelecto consciente de sí, es decir, no debe considerarse el *intelecto subjetivo*, sino el concepto en sí y por sí, que constituye también un *grado* tanto de la *naturaleza* como del *espíritu*. La vida o sea la naturaleza orgánica es aquel grado de la naturaleza en que el concepto se presenta; pero como concepto ciego, que no se comprende a sí mismo, es decir, concepto que no piensa. Como concepto que piensa pertenece sólo al espíritu. Pero la forma lógica del concepto es independiente tanto de aquella configuración no espiritual, como también de esta configuración espiritual; sobre esto se llamó ya la necesaria atención en la *introducción*; esto es un significado que no tiene que ser justificado ahora, en el ámbito de la *lógica*, sino que debe ser puesto en claro *antes* de empezar con ella.

Pero, de cualquier manera que sean constituidas ahora las formas que preceden al concepto, hay que tener en cuenta *en segundo lugar* la *relación*, en que el concepto está *pensado con respecto a aquéllas* [formas]. Tanto en la común representación psicológica, como en la filosofía trascendental de Kant, se admite esta relación en el sentido que la *materia* empírica, esto es lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente tendría existencia *por sí*, y que después el intelecto *se acercaría* a ella, le llevaría la *unidad*, y la elevaría por medio de la *abstracción*, a la forma de la *universalidad*. El intelecto es, de esta manera, una *forma* vacía por sí, que de un lado adquiere realidad sólo por medio de aquel *contenido dado*, del otro *hace abstracción* de él, es decir lo *deja de lado*, como algo que es inútil, pero sólo para el concepto. El concepto, en una y en otra actividad, no es lo independiente, no es lo esencial y lo verdadero de **[262]** aquella materia preexistente, que es más bien en sí y por sí la realidad, que no se deja extraer del concepto.

De todas maneras, hay que reconocer, que el *concepto como tal* no está todavía completo, sino que tiene que elevarse a la *idea*, que, sola, es la unidad del concepto y la realidad, como *se demostrará por sí mismo*, más adelante, por medio de la naturaleza del concepto. En efecto, la realidad, que el concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas, de él mismo. Pero en verdad no es aquella materia, dada por la intuición y la representación, lo que debe

hacerse valer, frente al concepto, como lo real. Se tiene la costumbre de decir: «*Es solamente un concepto*», cuando se le contrapone no sólo la idea, sino la existencia sensible, espacial y temporalmente palpable, como algo que sería mucho mejor que el concepto. Por lo tanto, se considera así lo *abstracto* como más pobre que lo concreto, precisamente porque aquél deja de lado una parte tan grande de aquella materia. En esta opinión, el abstraer significa que del concreto se extrae, sólo *por utilidad nuestra subjetiva*, *una u otra característica*, de manera tal, que, con el omitir tantas otras *propiedades y cualidades del objeto*, éstas no pierden nada de su *valor* y *dignidad*, sino que quedan como lo *real*, por cierto que sólo del otro lado, pero siempre como algo que tiene pleno valer. De modo que se trataría sólo de una *impotencia* del intelecto, que no sabría apropiarse de tal riqueza y tendría que conformarse con la menesterosa abstracción. Si ahora se considera la materia dada de la intuición y lo múltiple de la representación como lo real en oposición a lo pensado y al concepto, entonces éste es un punto de vista cuyo abandono no sólo se requiere como condición para filosofar, sino que ya está presupuesto por la religión. ¿Cómo son posibles una necesidad y el sentido de ésta, si la apariencia fugaz y superficial de lo sensible y lo singular se considera como lo verdadero? Pero la filosofía da la intuición *conceptual* de lo que hay que pensar de la realidad del ser sensible, y permite aquellos grados del sentimiento, la intuición, la conciencia sensitiva, etc., al intelecto, puesto **[263]** que en el devenir de éste son por cierto sus condiciones, pero solamente en el sentido de que el concepto surge *de la dialéctica y nulidad de ellos* como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la *realidad* de ellos. El pensamiento abstractivo, por ende, no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *apariencia*, a lo *esencial*, que se manifiesta sólo en el *concepto*. Claro está que si el elemento de la apariencia concreta, que debe ser aceptado en el concepto, debe servir solamente como *característica* o *signo*, entonces también una determinación cualquiera puramente sensible del objeto puede ser la que

por un interés exterior cualquiera, se halla elegida entre las otras, y es de la misma especie y naturaleza que las demás.

Un error capital que reina aquí consiste en creer que el principio *natural* o sea el *comienzo*, de donde se parte en el desarrollo *natural* o en la *historia* del individuo que se va formando, sea lo *verdadero*, y lo *primero* en el *concepto*. La intuición o el ser son, sin duda, lo primero según la naturaleza, o la condición para el concepto; pero no son por esto lo incondicionado en sí y por sí; más bien, en el concepto se elimina su realidad, y con eso al mismo tiempo la apariencia, que tenían como si fuesen lo real condicionante.

Cuando no se trata de la *verdad*, sino solamente de la *historia* o sea de la manera cómo pasan las cosas en el representar y en el pensar fenoménico, entonces puede uno por cierto limitarse a narrar que empezamos con sentimientos e intuiciones, y que el intelecto extrae de la multiplicidad de aquéllos una universalidad o abstracción, y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este abstraer, conserva, para la representación, toda la realidad, con que se presentó al comienzo. Pero la filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer. **[264]**

Si en la representación superficial de lo que es el concepto, toda multiplicidad se halla *fuera del concepto* y a éste pertenece sólo la forma de la universalidad abstracta, o sea de la vacía identidad de reflexión, hay que recordar en seguida que aun sólo para la declaración de un concepto, o sea para la definición se requiere expresamente además del género, que ya no es propiamente él mismo una pura universalidad abstracta, también la *determinación específica*. Si solamente se reflexionara sobre el significado de esto, con una meditación pensativa, resultaría que con esto también el *distinguir* está considerado como un momento igualmente esencial del concepto. *Kant* ha introducido esta consideración con el pensamiento muy importante de que hay *juicios sintéticos a priori*. Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los más profundos principios para el desarrollo especulativo; ella contiene el comienzo para alcanzar la verdadera

comprensión de la naturaleza del concepto y está en absoluta oposición con aquella vacua identidad o abstracta universalidad, que no es de ninguna manera una síntesis en sí.

Sin embargo [en Kant] la ulterior elaboración corresponde poco a este comienzo. Ya la expresión *síntesis* lleva con facilidad de nuevo a la representación de una unidad *extrínseca y* una *pura vinculación* de aquéllos que *en sí y por si* están *separados*. Y luego, la filosofía kantiana se ha detenido solamente en el reflejo psicológico del concepto y ha vuelto otra vez a la afirmación de la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición. Ella ha explicado los conocimientos del intelecto y la experiencia como un contenido *fenoménico*, no porque las categorías mismas sean, sólo finitas, sino a causa de un idealismo psicológico, es decir, porque ellas serían *sólo determinaciones* procedentes de la autoconciencia. Con esto se vincula también el hecho de que el concepto, que ahora se halla de nuevo sin la multiplicidad de la intuición, tiene que ser *carente de contenido y vacío*, a pesar de que sea *a priori* una *síntesis*; al ser tal, tiene ya la determinación y la diferencia en sí mismo. Dado que luego es la determinación **[265]** *del concepto*, y con esto *la absoluta determinación*, es decir, *la individualidad*, el concepto es el fundamento y el origen de toda determinación y multiplicidad finitas.

La posición formal, que el concepto conserva como intelecto, queda completada en la exposición kantiana de lo que es la *razón*. En la *razón*, que es el más alto grado del pensamiento, habría que esperar que el concepto perdiese el carácter condicional con que aparece todavía en el grado del intelecto, y que llegase a la verdad acabada. Sin embargo esta espera queda defraudada. Por el hecho de que Kant determina como puramente *dialéctico* el comportamiento de la razón hacia las categorías, y concibe precisamente el resultado de esta dialéctica tan sólo como la *infinita nada*, la unidad infinita de la razón pierde aún la síntesis y con ésta el comienzo indicado de un concepto especulativo, verdaderamente infinito. Se convierte en la conocida *unidad*, del todo formal y puramente *reguladora* del *uso sistemático del intelecto*. Se declara como un abuso que la lógica, que debería ser puramente *un canon del juzgar*, sea considerada

como un *órgano* para la producción de visiones *objetivas*. Los conceptos de la razón, en que habría que sospecharse un poder más elevado y un contenido más hondo, ya no tienen nada *constitutivo*, como tampoco lo tienen las categorías; son *puras* ideas. Está, sí, *perfectamente permitido* emplearlas; pero, por estas esencias inteligibles, en que toda *verdad* tendría que manifestarse, no hay que entender otra cosa que *hipótesis*, y el atribuirles una verdad en sí y por sí, sería un total albedrío y una osadía sin nombre, pues ellas *no pueden presentarse en ninguna experiencia*. ¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?

Con esto se vincula de inmediato el punto de vista desde el que hay que considerar el concepto y la determinación de la lógica en general, y que en la filosofía kantiana está considerado de la misma manera en que comúnmente se lo toma; es decir, la *relación* del *concepto* y *su ciencia* con la *verdad* misma. Ya antes recordamos, con respecto a la deducción kantiana **[266]** de las categorías, que según tal deducción el *objeto*, como aquello en que lo múltiple de la intuición se halla unificado, constituye esta unidad sólo *por medio de la unidad de la autoconciencia*. La *objetividad del pensamiento*, por ende, aquí está expresada de modo determinado, como una identidad del concepto y la cosa, que es la *verdad*. De la misma manera en general se admite también que, cuando el pensar se apropia de un objeto dado, éste se halla sometido, por eso, a una modificación, y de objeto sensorial se transforma en objeto pensado; pero se admite que esta modificación no sólo no cambia nada en su esencialidad, sino más bien que el objeto sólo en su concepto se encuentra en su verdad, mientras en la inmediación en que está dado, es sólo *fenómeno* y *accidentalidad*; en fin, se admite que el conocimiento del objeto, que lo comprende, es el conocimiento de él tal como está *en sí* y *por sí*, y que el concepto es su objetividad misma. No obstante, de otro lado se vuelve a afirmar también que *nosotros no podemos, sin embargo, conocer las cosas* como *son en sí y por sí*, y que la *verdad es inaccesible* a la *razón cognoscitiva*; se afirma que aquella verdad que consiste en la unidad del objeto y el concepto, es pura apariencia, y esto de nuevo precisamente debido a que el contenido sería

sólo lo múltiple de la intuición. Con relación a esto ya se recordó que precisamente en el concepto esta multiplicidad queda más bien eliminada, puesto que pertenece a la intuición, considerada en oposición al concepto, y que el objeto queda reducido por medio del concepto a su esencialidad no accidental. Esta esencialidad entra ahora en la apariencia, y por eso mismo la apariencia no es puramente algo carente de esencia, sino una manifestación de la esencia. Sin embargo, la manifestación totalmente liberada de la esencia es el concepto. —Estas proposiciones que se recuerdan aquí, no son aserciones dogmáticas, sino que son resultados surgidos por sí mismos de todo el desarrollo de la esencia. El punto de vista actual, al que nos ha llevado este desarrollo, es el siguiente: que la forma de lo *absoluto*, que está por encima del ser y la esencia, es el *concepto*. Puesto que por este lado el concepto ha *sometido a sí mismo* **[267]** el ser y la esencia, a que pertenecen desde otros puntos de partida, también el sentimiento, la intuición y la representación, y aquéllas que aparecían como sus condiciones precedentes, y puesto que ha demostrado ser *su fundamento incondicional*, queda ahora todavía el *segundo lado*, a cuya exposición está dedicado este tercer libro de la lógica, es decir, la exposición de cómo el concepto forma en sí y de sí aquella realidad, que había desaparecido en él. De todas maneras, pues, se ha concedido que el conocimiento, que se detiene en el concepto, entendido puramente como tal, es incompleto todavía y no ha alcanzado la *verdad abstracta*. Pero su carácter inacabado no consiste en que carezca de aquella presunta realidad, que se hallaría en el sentimiento y la intuición, sino en que el concepto no se ha dado todavía su *propia* realidad, engendrada por él mismo. El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste precisamente en esto, que la misma materia, tal como aparece *fuera* y *antes* del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad[34] o sea en la identidad con el concepto. La *derivación* de lo real a partir del concepto, si se quiere llamarla derivación, consiste en primer lugar esencialmente en que el concepto, en su abstracción formal, se muestra como incompleto, y traspasa a la realidad por medio de la dialéctica fundada en él mismo, de manera que la engendra de sí mismo; pero no

consiste en que el concepto vuelva a caer en una realidad ya preparada, que se halla frente a él, y se refugie en algo, que se ha manifestado como lo inesencial del fenómeno, como si él, después de haber buscado algo mejor, no lo hubiera hallado. —Siempre se notará con asombro que la filosofía kantiana, que reconocía aquella relación del pensar con la existencia sensible, en la que se detuvo, como una **[268]** relación solamente relativa y de pura apariencia, y reconocía y expresaba muy bien una unidad más alta de ambos en la *idea* en general (por ejemplo, en la idea un intelecto intuitivo), se halla, sin embargo detenido en aquella relación relativa, y en la afirmación de que el *concepto* se halla y queda separado en absoluto de la realidad. Kant afirma por lo tanto como *verdad* lo que había declarado ser un conocimiento limitado, y declara trascendente, ilícito y ente de pensamiento lo que había reconocido como verdad, y de lo cual había establecido el concepto determinado.

Como aquí ante todo es la *lógica*, y no la ciencia en general, aquélla de cuya relación con la verdad se habla, así hay que admitir además, que ella, por cuanto es la *ciencia formal*, no puede y no debe contener todavía aquella realidad, que es el contenido de ulteriores partes de la filosofía, es decir, de las *ciencias de la naturaleza y del espíritu*. Estas ciencias concretas alcanzan de todas maneras una forma más real de la Idea, que la lógica; pero al mismo tiempo no [lo hacen] como si volvieran hacia aquella realidad, que la conciencia, habiéndose levantado por encima de su apariencia hasta convertirse en ciencia, ha abandonado, o también como si volvieran al uso de formas, como son las categorías y las determinaciones reflexivas, cuya finitud y falta de verdad se ha demostrado en la lógica. Más bien, la lógica muestra la elevación de la *idea* hasta el grado a partir del cual se convierte en creadora de la naturaleza, y traspasa a la forma de una *inmediación* concreta, cuyo concepto, empero, quiebra de nuevo también esta forma, para convertirse a sí mismo en *espíritu concreto*. Frente a estas ciencias concretas, que empero, tienen y conservan el elemento lógico o sea el concepto como creador interno, la lógica misma es, de todas maneras, la ciencia *formal*; pero es la ciencia de la *forma absoluta*, que en sí es totalidad, y contiene la *pura idea de la verdad misma*. Esta forma absoluta tiene en sí misma su contenido o realidad; el concepto, puesto que no es la

identidad trivial, vacía, tiene las diferentes determinaciones en el momento de su negatividad o sea del absoluto determinar; el contenido no es, en general, otra cosa que tales determinaciones **[269]** de la forma absoluta —es el contenido que está puesto por la forma misma y que, por ende, es también su contenido apropiado. —Esta forma, por consiguiente, es también de muy otra naturaleza que la considerada de ordinario como la forma lógica. Es ya *por sí misma la verdad*, puesto que este contenido es apropiado a su forma, o esta realidad a su concepto, y es la *pura verdad*, porque sus determinaciones no tienen todavía la forma de un absoluto ser-otro o sea de la inmediación absoluta, —Kant, en la *Kr. d. r. Vern., (Crítica de la razón pura)*, pág. 83, cuando llega a hablar con respecto a la lógica de la vieja y afamada pregunta: *¿Qué es la verdad?*, da ante todo como algo trivial aquella definición nominal, que la verdad sea la coincidencia del conocimiento con su objeto[35], —es decir una definición que es de mucho, mejor dicho, del más alto valor. Si se la recuerda en relación con la afirmación fundamental del idealismo trascendental, de que el *conocimiento racional* no es capaz de comprender las *cosas en sí*, *y* que la *realidad* se halla *en absoluto* fuera del *concepto*, entonces se evidencia de modo inmediato, que una *razón* semejante que *no* es capaz de *ponerse de acuerdo* con su objeto, es decir, con las cosas en sí, es una *representación carente de verdad* e igualmente son tales las *cosas en sí*, que no pueden ponerse de acuerdo con los conceptos racionales; vale decir, son tales, tanto el concepto que no coincide con la realidad, como la realidad, que no coincide con el concepto. Si Kant hubiera mantenido, en aquella definición de la verdad, la idea de un *intelecto intuitivo*, entonces no habría tratado tal idea, que expresa la coincidencia requerida, como un objeto del pensamiento, sino más bien como verdad.

«Lo que se quisiera tener», dice Kant más adelante, «sería un *criterio general y cierto de la verdad de cada conocimiento*; sería un criterio tal, que fuese válido para todos los conocimientos con prescindencia de la *diferencia de sus objetos*. **[270]** Pero, como en un criterio semejante se hace abstracción de *todo contenido* del conocimiento (*relación con su objeto*), y como la *verdad* se refiere *precisamente a este contenido*, sería del todo *imposible* y *absurdo* pedir una característica de la *verdad de este contenido*

de los conocimientos». —Se expresa aquí en forma muy clara, la habitual representación de la función formal de la lógica, y el razonamiento aducido parece muy claro. Sin embargo, ante todo hay que notar que a este razonamiento formal le sucede, de costumbre, olvidarse, en su discurso, del objeto de que habla, y que había tomado como base. Sería absurdo, se afirma, pedir un criterio de la *verdad del contenido* del conocimiento; —pero, según la definición no es el *contenido* el que constituye la verdad, sino la *coincidencia* del contenido con el concepto. Un contenido tal, como aquél de que se habla aquí, *sin el concepto*, es algo carente de concepto, y por ende, carente de esencia. Claro que no es posible preguntar por el criterio de verdad de un contenido semejante, pero por la razón contraria; es decir, porque a causa de su falta de concepto, no representa la *coincidencia requerida*, sino nada más que algo perteneciente a la opinión desprovista de verdad. Si dejamos de lado la mención del contenido, que aquí causa confusión —en la cual empero, el formalismo cae una y otra vez de nuevo, y que le hace decir lo contrario de lo que quiere adelantar, toda vez que se pone a dar aclaraciones—, y si nos detenemos en la visión abstracta, según la cual el elemento lógico es sólo formal, y más bien hace abstracción de todo contenido, tenemos entonces un conocimiento unilateral, que no debe contener ningún objeto, es decir, tenemos una forma vacía, carente de determinación, que no es por ende tampoco una *coincidencia* —pues para la coincidencia se necesitan esencialmente *dos* términos— ni tampoco una verdad. —En la *síntesis a priori* del concepto, Kant poseía un principio más elevado, en el que la dualidad podía ser reconocida en la unidad, y por lo tanto podía reconocerse lo que se necesita para la verdad. Pero la materia sensible, es decir, lo múltiple de la intuición le apremiaba demasiado, para que pudiese liberarse de él, y **[271]** llegar a la consideración del concepto y de las categorías *en sí* y por *sí*, y a un filosofar especulativo.

Cuando la lógica es considerada la ciencia de la forma absoluta, este ser formal, *para ser verdadero*, necesita tener en sí mismo un *contenido*, que sea adecuado a su forma, y esto tanto más, porque el elemento formal lógico tiene que ser la pura forma, y por lo tanto el verdadero elemento lógico tiene que ser la *pura verdad*. Por consiguiente este elemento formal tiene que ser pensado como algo mucho más rico en sí, en determinaciones

y contenido, así como también posesor de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que se considera de costumbre. Las leyes lógicas por sí (sin tener en cuenta lo que, por otro lado es heterogéneo, es decir la lógica aplicada y el restante material psicológico y antropológico) quedan, de costumbre, limitadas al principio de contradicción, y además a algunas pobres proposiciones que se refieren a la conversión de los juicios y a las formas de los silogismos. Las mismas formas que se presentan en este punto, así como sus ulteriores determinaciones, son consideradas igualmente sólo desde el punto de vista histórico, y no sometidas a la crítica, para averiguar si son algo verdadero en sí y por sí. Así, por ejemplo, la forma del juicio positivo vale como algo perfectamente correcto en sí, y como si dependiera solamente del contenido, si tal juicio es verdadero. En esta indagación no se ha pensado si esta forma es en *sí* y *por sí* una forma de la verdad, si la proposición que ella expresa: *lo individual es un universal*, no es dialéctica en sí. Se opina sin más que este juicio es capaz ya por sí, de contener una verdad, y que aquella proposición que todo juicio positivo expresa es una proposición verdadera, pese a que resulta claro de inmediato que le falta lo que la definición de la verdad exige, es decir, la coincidencia del concepto y de su objeto. Considerando el predicado, que aquí es lo universal, como el concepto, y el sujeto, que aquí es lo individual, como el objeto, ellos no coinciden el uno con el otro. Sin embargo, como *lo universal abstracto* que es el predicado, no constituye todavía un concepto, porque a éste le compete, en todo caso, algo más, —y también como un sujeto semejante **[272]** no es mucho más que un sujeto gramatical —¿cómo podría este juicio contener la verdad, puesto que su concepto y el objeto no coinciden o bien le falta el concepto y quizá también el objeto? —Por consiguiente es más bien lo *imposible* y lo *absurdo*, esto de querer abarcar la verdad en formas tales, como son un juicio positivo y el juicio en general. Así como la filosofía kantiana no consideró las categorías en sí y por sí, sino que las declaró —solamente por el motivo erróneo de que ellas fueran formas subjetivas de la autoconciencia—, determinaciones limitadas incapaces de contener la verdad, así aún menos sometió ella a la crítica las formas del concepto, que son el contenido de la lógica común; más bien, aceptó una parte de ellas, es decir, las funciones del juicio, para lograr la

determinación de las categorías, y las hizo valer como presuposiciones valederas. Aun cuando en las formas lógicas no haya de verse nada más que funciones formales del pensamiento, ya por eso tales formas serían dignas de una indagación para ver en qué medida ellas corresponden por sí a la *verdad*. Una lógica, que no se ocupe de esto, puede, cuando mucho, pretender al valor de una descripción naturalística de los fenómenos del pensamiento, tal como se encuentran. Es un mérito infinitamente grande el de *Aristóteles*, que tiene que llenarnos de la mayor admiración por la fuerza de este espíritu, el haber emprendido por primera vez esta descripción. Sin embargo es preciso adelantar más y conocer de un lado el nexo sistemático, de otro el valor de las formas.

DIVISIÓN

El concepto fue considerado antes como la unidad del *ser* y la *esencia*. La esencia es la *primera negación* del ser, que se ha convertido así en *apariencia*; el concepto es la *segunda* negación, o sea la negación de la negación, y por ende, es el ser restablecido, pero como la infinita mediación y la negatividad de este ser en sí mismo. Por consiguiente, *ser* y *esencia*, ya no tienen, en el concepto, la determinación en la que ellos existen como *ser* y *esencia*, ni tampoco están en una unidad tal que uno *aparezca* sólo en el otro. El concepto no se distingue por lo tanto en estas determinaciones. Es la verdad **[273]** de la relación sustancial, en la que ser y esencia consiguen su acabada independencia y determinación, uno por medio del otro. Como verdad de la sustancialidad se ha mostrado *la identidad sustancial*, que existe igual y solamente como el *ser-puesto*. El ser-puesto es la *existencia* y el *distinguir*; por consiguiente el ser-en-sí y por-sí ha conseguido, en el concepto, una existencia adecuada a sí y verdadera, pues aquel ser-puesto es precisamente ser-en-sí y por-sí. Este ser-puesto constituye la diferencia del concepto en sí mismo; sus *diferencias*, puesto que él es de inmediato el ser-en-sí y por-sí, son ellas mismas *todo el concepto; universales en su determinación e idénticas con su negación*.

Esto es ahora el concepto mismo del concepto. Pero es *sólo* su concepto o sea es, él mismo, también *sólo* el concepto. Por el hecho de que es el ser-en-sí y por-sí, dado que éste es ser-puesto, o la absoluta sustancia, puesto que manifiesta, como *identidad*, la necesidad de diferentes sustancias, esta identidad tiene que poner ella misma lo que ella es. Los momentos del movimiento de la relación de sustancialidad, por cuyo medio el concepto se ha *formado*, y la realidad expuesta por este medio, se hallan solamente en el traspaso hacia el concepto. No está todavía esa realidad como *su propia* determinación, surgida de él; cayó en la esfera de la necesidad; y la suya puede ser solamente una *libre* determinación, es decir, una existencia, donde el concepto se halla como idéntico consigo mismo, y cuyos momentos son conceptos, y son *puestos* por él mismo.

Por lo tanto, en primer lugar el concepto es la verdad solamente *en sí*; y al ser *sólo un interno*, es a la vez *sólo un externo. En primer lugar* es en general un *inmediato*, y en esta configuración sus momentos tienen la forma de *determinaciones inmediatas, firmes*. Él aparece así como el *concepto determinado*, como la esfera del puro *intelecto*. —Como esta forma de la inmediación es una existencia todavía inadecuada a su naturaleza, pues él es lo *libre*, que se refiere solamente a sí mismo, así tal forma es una forma *extrínseca*, en la que el concepto no puede valer como ser-en-sí y por-sí, sino *solamente* como puesto, o sea como algo *subjetivo. La* configuración **[274]** del concepto *inmediato* constituye la posición según la cual el concepto es un pensar subjetivo, una reflexión extrínseca a la *cosa*. Por consiguiente, este grado constituye la *subjetividad* o sea el *concepto formal*. La exterioridad del mismo aparece en el *ser firme de sus determinaciones*, así que cada una se presenta por sí como algo aislado, cualitativo, que se halla en relación solamente extrínseca con su otro. Pero la *identidad* del concepto que es precisamente la esencia *interna* o *subjetiva* de aquellas determinaciones, las pone en movimiento dialéctico, por cuyo medio se elimina su aislamiento y con eso la separación del concepto con respecto a la cosa, y como verdad de ellos surge la *totalidad*, que es *el concepto objetivo*.

En segundo lugar, el concepto en su *objetividad* es la *cosa misma existente en sí y por sí*. Por medio de su necesaria determinación progresiva

el concepto *formal* se convierte él mismo en la cosa y pierde así la relación de la subjetividad y exterioridad con respecto a ésta. O viceversa la objetividad es el *concepto real* que *ha salido de su interioridad, y* ha traspasado a la existencia. En esta identidad con la cosa el concepto tiene, por lo tanto, una existencia propia y *libre*. Pero ésta es todavía una libertad *inmediata*, que todavía no es *negativa*.

Dado que es uno con la cosa, el concepto está *sumergido* en ésta; sus diferencias son existencias objetivas, donde él mismo es de nuevo lo *interno*. Como alma de la existencia objetiva el concepto tiene que *darse* la forma de la *subjetividad*, que tenía ya *de modo inmediato*, como concepto *formal*; así *en aquella forma* de lo libre, que no tenía todavía en la objetividad, se contrapone a ésta y con eso convierte aquella identidad con la misma objetividad que él tiene *en sí* y *por sí* como concepto *objetivo*, en una identidad también *puesta*.

En este acabamiento, en el cual el concepto, en su objetividad, tiene también la forma de la libertad, el *concepto adecuado* es la *Idea*. La *razón* que es la esfera de la idea, es la *verdad revelada* a sí misma, en la que el concepto tiene su realización absolutamente adecuada, y es por lo tanto libre, por cuanto conoce este mundo objetivo suyo en su subjetividad y ésta en aquél.

PRIMERA SECCIÓN
LA SUBJETIVIDAD

EL CONCEPTO es primeramente el concepto *formal*, el concepto en el *comienzo*, o sea el que existe como *inmediato*. —En la unidad inmediata su diferencia o su ser-puesto es *primeramente* ante todo el simple él mismo y sólo una *apariencia*, de modo que los momentos de la diferencia son de inmediato la totalidad del concepto, y solamente el *concepto como tal*.

Sin embargo, *en segundo lugar*, el concepto por el hecho de ser la absoluta negatividad, se dirime y se pone como lo *negativo*, o como el *otro* de sí mismo; y precisamente, por ser solamente el concepto inmediato, este poner o diferenciar tiene la determinación de que los momentos se vuelven *indiferentes recíprocamente y* cada uno se convierte en momento por sí; su unidad, en esta *división*, es todavía solamente una *relación* extrínseca. Así como *relación* de sus momentos puestos como *independientes* e *indiferentes*, el concepto constituye el *juicio*.

En tercer lugar, el juicio contiene, sin duda, la unidad del concepto perdido en sus momentos independientes; pero esta unidad no está *puesta*. Ella se convierte en tal por medio del movimiento dialéctico del juicio, que con esto se ha convertido en *silogismo*, es decir, en concepto totalmente puesto, ya que en el silogismo están puestos tanto los momentos del concepto como extremos *independientes*, como también la *unidad que los media*.

Pero puesto que *de inmediato* esta *unidad* misma, como **[276]** *medio* que une, y los *momentos, como extremos independientes*, están al comienzo en contraposición entre ellos, esta relación contradictoria, que tiene lugar en

el *silogismo formal*, se elimina y la *perfección* del concepto traspasa a la unidad de la *totalidad*, es decir, la *subjetividad* del concepto traspasa a su *objetividad*.

CAPÍTULO PRIMERO
EL CONCEPTO

[277]

CON LA expresión: «*intelecto*», en general se entiende la facultad de los conceptos; por lo tanto se lo distingue de la *facultad de juzgar*, y de la facultad de los silogismos, consideradas como *razón* formal. Pero sobre todo se lo opone a la *razón*; de esta manera, empero, intelecto no significa la facultad del concepto en general, sino la de los conceptos *determinados*, donde domina la representación, como si el concepto fuera *solamente* algo *determinado*. Cuando en este significado se distingue el intelecto de la facultad de juzgar y de la razón formales, entonces hay que entenderlo como la facultad del concepto determinado *singular*. En efecto, el juicio y el silogismo, o sea la razón, son ellos mismos, como formales, sólo algo *intelectual*, porque se hallan bajo la forma de la abstracta determinación del concepto. Pero el concepto no vale aquí en general como un determinado puramente abstracto; por consiguiente el intelecto tiene que ser diferenciado de la razón sólo por representar él solamente la facultad del concepto en general.

Este concepto general, que hay que considerar ahora aquí, contiene los tres momentos: de *universalidad*, *particularidad* e *individualidad*. La diferencia y las determinaciones, que el concepto se da al diferenciarse, constituyen aquel aspecto que antes se llamó *ser-puesto*. Siendo éste, en el concepto, idéntico con el ser-en-sí y por-sí, cada uno de aquellos momentos es tanto concepto *total* como concepto *determinado, y* como una *única determinación* del concepto. **[278]**

En primer lugar es *puro concepto*, o sea es la determinación de la *universalidad*. El concepto puro o universal, empero, es también sólo un concepto *determinado* o *particular*, que se coloca al lado de los otros. Puesto que el concepto es la totalidad, y, por ende, esencialmente determinación y diferenciación, en su universalidad o pura referencia idéntica a sí mismo, tiene en sí mismo la medida, por cuyo medio esta forma de su identidad consigo mismo, al penetrar todos los momentos y comprenderlos en sí, se determina igualmente de inmediato para ser *solamente lo universal*, frente a la distinción de los momentos.

En segundo lugar el concepto está, por esto, como este concepto *particular* o como el concepto *determinado*, que está puesto como distinto frente a los otros. *En tercer lugar*, la *individualidad* es el concepto que se refleja desde la diferencia en la absoluta negatividad. Éste es al mismo tiempo el momento en que el concepto ha traspasado de su identidad a su *ser-otro, y* se ha convertido en *juicio*.

A. EL CONCEPTO UNIVERSAL

El puro concepto es lo absolutamente infinito, incondicional y libre.

Aquí, donde se empieza el tratado cuyo *contenido* es el concepto, hay que volver una vez más a su génesis. La *esencia* se ha *generado* a partir del *ser*, y el concepto a partir de la esencia, y, por ende, también del ser. Sin embargo, este devenir tiene también el significado del *contragolpe* de sí mismo, de modo que lo *generado* es más bien lo *incondicional* y *originario*. El *ser*, en su traspaso a la esencia, se ha convertido en una *apariencia* o *ser-puesto*, y el *devenir*, o sea el traspasar a *otro* se ha convertido en un *poner*; viceversa, el *poner*, o sea la reflexión de la esencia, se ha eliminado, y se ha convertido de nuevo en algo *no puesto*, es decir, en un ser *originario*. El concepto es la compenetración de los momentos siguientes, a saber, que lo cualitativo y lo existente originario existen sólo como un poner, y sólo como retorno a sí mismo, y que esta pura reflexión sobre sí mismo representa de manera absoluta el **[279]** *devenir-otro*, o sea la *determinación*, que por consiguiente es también *determinación* infinita, que se refiere a sí

misma. Por consiguiente el concepto es así primeramente la *absoluta identidad consigo mismo*, de manera que ésta es tal sólo como negación de la negación, o como infinita unidad de la negatividad consigo misma. Esta *pura referencia* del concepto a sí mismo que es esta referencia cuando se pone mediante la negatividad, es la *universalidad* del concepto.

La *universalidad*, por ser la más *sencilla* determinación, no parece ser pasible de explicación ninguna; en efecto, una explicación tiene que enfrascarse en determinaciones y diferenciaciones, y predicar algo de su objeto; pero lo simple queda de esta manera más bien modificado que aclarado. Pero precisamente la naturaleza de lo universal, es la de ser un tal simple, que contiene *en sí*, por medio de la absoluta negatividad, la más alta diferencia y determinación. El *ser*, como *inmediato* es simple; por eso es algo solamente *entendido*, y de él no puede decirse qué es; por consiguiente es de inmediato uno mismo con su otro, el *no-ser*. Su concepto es precisamente esto, al ser un simple tal que desaparece de inmediato en su contrario, es el *devenir*. Lo *universal*, al contrario, es lo *simple* que es al mismo tiempo *lo más rico en sí mismo*, porque es el concepto.

Por consiguiente, *en primer lugar* es la simple referencia a sí mismo, es decir, existe solamente *en sí*. Pero esta identidad, *en segundo lugar* es en sí absoluta *mediación*, aunque no un *mediado*. De aquel universal, que es un universal mediado, es decir, *abstracto*, opuesto a lo particular e individual, hay que hablar solamente a propósito del concepto determinado. —Pero ya también lo *abstracto* implica que, para conservarlo, es preciso *omitir* otras determinaciones de lo concreto. Estas determinaciones, son, como determinaciones, en general *negaciones*; del mismo modo, además, la omisión de ellas es un *negar*. Por lo tanto, en lo abstracto se presenta igualmente la negación de la negación. Sin embargo, esta doble negación está representada, como si fuera *extrínseca* a lo abstracto mismo y como si tanto las ulteriores propiedades omitidas de lo concreto fueran diferentes **[280]** de las propiedades conservadas, que son el contenido de lo abstracto, como si esta operación de omitir las demás y conservar las unas, se verificara fuera de ellas. Sin embargo, lo universal no se ha determinado todavía, frente a aquel movimiento, hasta una tal *exterioridad*; es todavía,

en sí mismo, aquella absoluta mediación, que es precisamente la negación de la negación o la absoluta negatividad.

Según esta unidad originaria, ante todo este primer negativo, o sea la *determinación*, no es una limitación para lo universal, sino que éste *se conserva en ella*, y es idéntico consigo mismo de modo positivo. Las categorías del ser eran esencialmente, como conceptos, estas identidades de las determinaciones con sí mismas en su limitación o en su ser-otro; pero esta identidad era el concepto sólo *en-sí misma*; todavía no se había manifestado. Por consiguiente la determinación cualitativa como tal perecía en su otra, y tenía como su verdad una determinación *diferente de* ella. Al contrario, lo universal, aún cuando se pone en una determinación, *queda* en ella lo que es. Es el *alma* de lo concreto, en que está ínsito, sin ser impedido y siendo igual a sí mismo, en su multiplicidad y diversidad con respecto a aquel concreto. No queda arrastrado en el *devenir*, sino que se *continúa* sin ser molestado a través de aquél, y tiene la fuerza de una conservación, inmutable, inmortal.

Pero de la misma manera no *aparece* solamente en su otro como la determinación reflexiva. Ésta, como *relativa*, no se refiere sólo a sí, sino que es un *referirse*. Se manifiesta en el otro; pero sólo *aparece* en él y el aparecer de cada uno en el otro, o sea su determinarse recíproco tiene, en su independencia, la forma de una actividad extrínseca. —Al contrario, lo *universal* está puesto como la *esencia* de su determinación, como la *propia naturaleza positiva* de aquélla. En efecto la determinación que constituye su aspecto negativo está, en el concepto, absolutamente sólo como un *ser-puesto*, o esencialmente, al mismo tiempo, sólo como lo negativo de lo negativo, y existe sólo como esta identidad de lo negativo consigo mismo, que es lo universal. Éste, por lo tanto, es también la *sustancia* de sus determinaciones; pero lo es de **[281]** tal manera, que lo que para la sustancia como tal sería algo *accidental*, es la propia *mediación* del concepto consigo mismo, su propia *inmanente reflexión*. Pero esta mediación, que en primer lugar eleva lo accidental hasta la *necesidad*, es la relación *manifestada*; el concepto no es el abismo de la sustancia informe o la necesidad como identidad *interna* de cosas o condiciones diferentes y que se limitan entre ellas, sino que, como absoluta negatividad, es lo que forma

y crea; y, puesto que la determinación no está como limitación, sino que de manera absoluta se halla como eliminada tanto como ser-puesto, así el aparecer es el fenómeno como aparecer *de lo idéntico*.

Por consiguiente lo universal es la *libre* potencia; es él mismo e invade su otro; pero no como algo que *violenta*, sino que más bien se halla tranquilo en aquél y *en sí mismo*. Como ha sido denominado libre potencia, el universal podría también ser denominado *libre amor e ilimitada beatitud*, porque es un referirse de sí a lo *distinto* sólo como *a sí mismo*; en lo distinto ha vuelto *a sí mismo*.

Hace poco se mencionó la *determinación*, pese a que el concepto, por no ser al comienzo más que lo universal y lo *idéntico* consigo mismo, no ha progresado todavía hasta aquélla. Sin embargo, no es posible hablar de lo universal sin hablar de la determinación, que, con más exactitud, es la particularidad y la individualidad; en efecto lo universal la contiene, en su absoluta negatividad, en sí y por sí. Por consiguiente la determinación no está añadida desde lo exterior, cuando se habla de ella a propósito de lo universal. Como negatividad en general, o sea según la *primera, inmediata* negación, lo universal tiene en sí la determinación en general, como *particularidad*; como *segunda*, como negación de la negación, es *absoluta determinación* o sea *individualidad* y *concreción*. —Por lo tanto lo universal es la totalidad del concepto: es un concreto, no es algo vacío, sino que más bien tiene un *contenido* por medio de su concepto —un contenido en el que no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente. Se puede, sin duda, hacer abstracción del contenido; pero así no se consigue lo universal del concepto, **[282]** sino lo *abstracto*, que es un momento aislado, incompleto del concepto, y que no tiene verdad.

Con más exactitud, lo universal resulta ser de este modo esta totalidad. Al tener en sí la determinación, ésta no sólo es la *primera* negación, sino también la reflexión de ésta en sí. Considerado con aquella primera negación, por sí, lo universal es un *particular*, tal como será considerado en seguida; pero, en esta determinación, es esencialmente aún un universal; aquí hay que entender todavía este aspecto. —Esta determinación, como se halla en el concepto, es precisamente la reflexión total, la *doble apariencia*; una vez es apariencia *hacia lo exterior*, es decir, la reflexión en otro; otra

vez es apariencia *hacia lo interior*, es decir, la reflexión sobre sí. Aquel aparecer exterior constituye una diferencia frente a un *otro*; según éste [interior] lo universal tiene una *particularidad*, que tiene su solución en un universal superior, Dado que ahora es sólo un universal relativo, no pierde su carácter de universal; se conserva en su determinación, no sólo en el sentido de que en su vinculación con ella se mantiene sólo indiferente frente a ella —así sería únicamente *compuesto* con ella— sino en el sentido de que es lo que precisamente ahora se llamó el aparecer *hacia lo interior*. La determinación, como *concepto* determinado, está replegada *sobre sí misma* desde la exterioridad; es el propio *carácter* inmanente, que es un carácter esencial, puesto que, acogido en la universalidad, y compenetrado por ella, y teniendo una extensión igual a aquélla, y siendo idéntico con ella, la compenetra también. Es el carácter, que pertenece al *género*, como determinación inseparable de lo universal. Por lo tanto no es una *limitación* que va hacia el exterior, sino algo *positivo*, puesto que, por su universalidad, se halla en libre relación consigo mismo. También el concepto determinado sigue así siendo un concepto infinitamente libre en sí.

Sin embargo, con respecto al otro lado, según el cual el género está limitado por su carácter determinado, se ha observado que él, como género inferior, tiene su resolución en un universal superior. Éste puede también ser entendido **[283]** de nuevo como género, aunque como un género más abstracto; pero pertenece de nuevo siempre sólo al lado del concepto determinado, que va hacia fuera. Lo universal verdaderamente superior está donde este lado que va hacia fuera ha vuelto hacia adentro, es decir, en la segunda negación, en que la determinación no existe en absoluto sino *como* algo puesto, o *como* apariencia. La vida, el *yo*, el espíritu, el concepto absoluto, no son universales sólo como géneros superiores, sino como concretos, cuyas determinaciones no son tampoco sólo especies o géneros inferiores, sino tales que en su realidad, existen en absoluto solamente en sí y están llenos de sí. Dado que la vida, el *yo*, el espíritu finito son también sólo conceptos determinados, su absoluta resolución se halla así en aquel universal, que tiene que ser entendido como concepto verdaderamente absoluto, como idea del espíritu infinito, cuyo *ser-puesto* es la infinita

realidad transparente, donde él contempla su *creación* y en esta creación suya se contempla a sí mismo.

Lo universal verdadero, infinito, que de inmediato es tanto particularidad como individualidad en sí, tiene ahora que ser considerado en primer lugar más detenidamente como *particularidad*. Se *determina* libremente; su limitarse no es un traspasar, que se realiza solamente en la esfera del ser; es *una potencia creadora* como absoluta negatividad, que se refiere a sí misma. Como tal, es el diferenciar en sí, y esto es un *determinar*, por el hecho de que el diferenciar es una única cosa con la universalidad. Así es un poner las diferencias mismas como universales que se refieren a sí. De este modo ellas se convierten en diferencias *fijadas*, aisladas. El *subsistir* aislado de lo finito, que antes se determinó como su ser-por-sí, y también como un ser-algo, o sea como sustancia, en su verdad es la universalidad, la forma con que el infinito concepto reviste sus diferencias; es una forma que es precisamente ella misma una de sus diferencias. En esto consiste el *crear* del concepto, que puede ser comprendido sólo en esta su propia interioridad. **[284]**

B. EL CONCEPTO PARTICULAR

La *determinación* como tal pertenece al ser y a lo cualitativo; como determinación del concepto es *particularidad*. No es un *límite*, en cuyo caso se comportaría hacia un *otro* como hacia un *más allá* de ella; más bien, como recién se mostró, es el propio momento inmanente de lo universal; por consiguiente éste, en la particularidad, no se halla en un otro, sino absolutamente en sí mismo.

Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género se halla *inmodificado* en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente *entre ellas*. Lo particular tiene, frente a los otros particulares, con los que se relaciona, una y la misma universalidad. Al mismo tiempo la diversidad de aquéllos, a causa de su identidad con lo universal, es *como tal*, universal; es la *totalidad*. —Lo particular, por ende, no sólo *contiene* lo universal, sino que lo representa también *por medio de*

su determinación; este universal, por lo tanto, constituye una esfera, que lo particular tiene que agotar. Esta totalidad aparece como una *plenitud* por cuanto la determinación de lo particular se considera como pura *diversidad*. En este respecto las especies son completas, puesto que precisamente *no hay* otras. Para ellas no existe una medida interna o un *principio*, porque la *diversidad* es precisamente la diferencia carente de unidad, con respecto a la cual la universalidad, que por sí es absoluta unidad, es sólo un reflejo exterior, y una plenitud ilimitada, accidental. Sin embargo la diversidad traspasa a *oposición* en una *relación inmanente de* los diferentes. Pero la particularidad, como universalidad, es en sí y por sí misma tal relación inmanente, no por medio de un traspasar; es totalidad en ella misma, *simple* determinación, es esencialmente *principio*. No tiene *otra* determinación, sino aquélla que está puesta por lo universal mismo, y que resulta de aquél de la manera siguiente.

Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con *un otro, su aparecer hacia lo externo*; ahora **[285]** bien, no hay un otro, del que lo particular pueda ser diferente, sino lo universal mismo. —Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular; la determinación es *su* propia diferencia; es diferente sólo de sí mismo. Por consiguiente sus especies son solamente: a) lo universal mismo y b) lo particular. Lo universal, como concepto, es él mismo y su contrario, que es de nuevo él mismo como su determinación puesta, lo invade, y en él se halla en sí. Así es la totalidad y el principio de su diversidad, que está determinada totalmente sólo por él mismo.

Por consiguiente no hay ninguna otra división verdadera, sino la siguiente: que el concepto se pone a sí mismo de un lado, como universalidad *inmediata*, indeterminada; precisamente este carácter indeterminado constituye su determinación, o sea el que el concepto sea un *particular*. *Ambos* son lo particular y por ende son *coordinados*. Ambos son además, como particulares, lo *determinado frente* a lo universal; es decir que, por lo tanto, están *subordinados* a aquél. Pero, precisamente este universal, *frente* al que lo particular está determinado, es así más bien él mismo *solamente uno* de los contrapuestos. Cuando hablamos de *dos contrapuestos*, entonces tenemos también que decir de nuevo que ambos

constituyen lo particular, no solamente *juntos*, como si fuesen *iguales* sólo para la reflexión extrínseca, puesto que son particulares, sino porque su determinación *recíproca* es al mismo tiempo esencialmente sólo *una única* determinación, es decir, la negatividad, que en lo universal es *simple*.

Como la diferencia se presenta aquí, así se halla en su concepto, y con esto en su verdad. Toda diferencia precedente tiene esta unidad en el concepto. Como en el ser es diferencia inmediata, así está como el *límite* de un *otro*; como está en la reflexión, es diferencia relativa, puesta como refiriéndose esencialmente a su otro; aquí, por lo tanto, la unidad del concepto empieza a ser *puesta*; pero en un primer momento es sólo *apariencia* en un otro. —El traspasar y la resolución de estas determinaciones tienen solamente este verdadero sentido: que ellas logran su concepto, **[286]** su verdad; ser, existir, algo, o bien todo y partes, etc., sustancias y accidentes, causa y efecto, son por sí determinaciones del pensamiento; como *conceptos* determinados se conciben cuando cada uno es conocido en su unidad con sus otros o con sus opuestos. —El todo y las partes, la causa, el efecto, etc., por ejemplo, no son todavía tan diferentes, como para estar determinados recíprocamente como *particulares*, porque ellos constituyen, por cierto, un único concepto *en sí*, pero su *unidad* no ha logrado todavía la forma de la *Universalidad*. Así la *diferencia*, que se halla en estas relaciones, tampoco ha logrado todavía la forma en que es una *única* determinación. Causa y efecto, por ejemplo, no son dos conceptos diferentes, sino solamente un *único* concepto *determinado*, y la causalidad, como todo concepto, es un concepto *simple*.

Con respecto a la *plenitud* se mostró que lo determinado de la particularidad se halla *completo* en la diferencia entre lo *universal* y lo *particular*, y que solamente estos dos constituyen las especies particulares. En la *naturaleza* se hallan, por cierto, en un género más de dos especies, y además estas muchas especies no pueden tener entre ellas la relación indicada. Ésta es la impotencia de la naturaleza, el no poder mantener firme y representar la severidad del concepto, y el perderse en esta ciega multiplicidad carente de concepto. Podemos *admirar* la naturaleza en la multiplicidad de sus géneros y especies, y en la infinita diversidad de sus formas, pues la admiración carece de *concepto y* su objeto es lo irracional.

A la naturaleza, puesto que es el ser-fuera-de-sí del concepto, le está concedido libremente esparcirse en esta diversidad, tal como el espíritu, a pesar de tener de inmediato el concepto en la forma de concepto, se deja ir también hacia la representación, y se enreda en una infinita multiplicidad de representaciones. Los múltiples géneros y especies de la naturaleza no tienen que ser estimados como algo superior a las caprichosas fantasías del espíritu en sus representaciones. Ambos demuestran sin duda por todos lados huellas y presentimientos del concepto; pero no lo presentan en una representación fiel, porque ellos son el lado de **[287]** su libre ser-fuera-de-sí. El concepto es la potencia absoluta precisamente porque puede dejar su diferencia libre en la forma de una diversidad independiente, de una necesidad extrínseca, de una accidentalidad, de un albedrío, de una opinión, cuyo lado empero, no tiene que ser considerado por nada más que el lado abstracto de la *nulidad*.

Como ya vimos, la *determinación* de lo particular es *simple* como *principio*; pero es tal también como momento de la totalidad, como determinación frente a la *otra* determinación. El concepto, al determinarse o diferenciarse, está dirigido negativamente con respecto a su unidad, y se da la forma de uno de sus momentos ideales del *ser*; como concepto determinado, tiene una *existencia* en general. Pero este ser ya no tiene el sentido de la pura *inmediación*, sino el de la universalidad, es decir, de la inmediación que por medio de la absoluta mediación es igual a sí misma, y que contiene también en sí el otro momento, es decir, la esencia o la reflexión. Esta universalidad de que está revestido lo determinado, es la universalidad *abstracta*. Lo particular tiene la universalidad en sí mismo como su esencia; pero como la determinación de la diferencia está *puesta*, y por eso tiene el ser, la universalidad es la *forma* en ella y la determinación como tal es el *contenido*. La universalidad se convierte en forma porque la diferencia está como lo esencial, así como, al contrario, en el puro universal ella está sólo como absoluta negatividad, *no* como diferencia, que sea *puesta* en cuanto tal.

La determinación, ahora es por cierto lo *abstracto*, frente a la *otra* determinación; pero la otra es sólo la universalidad misma; por lo tanto, ésta es también la universalidad *abstracta*, y la determinación del concepto, o

sea la particularidad, es de nuevo nada más que la universalidad determinada. El concepto, en ella, se halla *fuera de sí*; y por cuanto *es el concepto* que está allí fuera de sí, lo universal abstracto contiene todos los momentos del concepto; es: a) universalidad; b) determinación; c) la *simple* unidad de ambas; pero esta unidad es *inmediata*, y la particularidad, por ende, no está *como* totalidad. *En sí* ella es también esta *totalidad* **[288]** *y mediación*; es esencialmente relación *exclusiva* con *otro*, o bien *eliminación* de la *negación*; es decir, de la *otra* determinación, —de la *otra*, que, empero, se vislumbra sólo como intención, pues de inmediato desaparece, y se muestra como lo mismo que lo que tendría que ser su *otra*. Lo que convierte así esta universalidad en abstracta es el hecho de que la mediación es sólo una *condición*, o sea no está *puesta en ella* misma. Como no está *puesta*, la unidad de lo abstracto tiene la forma de la inmediación, y el contenido tiene la forma de la indiferencia frente a su universalidad, porque no se halla como esta totalidad, que es la universalidad de la negatividad absoluta. Por lo tanto, lo universal abstracto es, sin duda, el *concepto*, pero como *algo carente de concepto*, como concepto que no está puesto como tal.

Cuando se habla del *concepto determinado*, entonces, en general, se entiende pura y solamente un tal *universal abstracto*. También como *concepto* en general se entiende en la mayoría de los casos sólo este concepto *carente de concepto*, y el *intelecto* designa la facultad productora de tales conceptos. La *demostración* pertenece a este intelecto, por cuanto *procede mediante conceptos*, es decir, sólo mediante *determinaciones*. Tal proceder por conceptos, por ende, no sobresale de la finitud y la necesidad; el punto más alto que logra es lo infinito negativo, la abstracción de la más alta esencia, que es precisamente la determinación de la *indeterminación*. En realidad tampoco la sustancia absoluta es esta vacua abstracción, y, por su contenido, es más bien la totalidad; pero es abstracta, porque carece de la forma absoluta; su verdad más íntima no está constituida por el concepto; aunque sea la identidad de la universalidad y la particularidad, o bien del pensar y el ser recíprocamente extrínsecos, esta identidad no es la *determinación* del concepto; *fuera* de ella está más bien un intelecto —y

precisamente porque se halla fuera de ella, es un intelecto accidental— en el cual y por el cual ella existe en diferentes atributos y modos.

Por otra parte la abstracción no es *vacía*, como generalmente se la llama; es el concepto *determinado*; tiene una cierta determinación como contenido. También la más alta esencia, la pura abstracción tiene, como ya se mencionó, la determinación de la indeterminación; pero la indeterminación es una determinación, **[289]** puesto que tiene que hallarse *frente* a lo determinado. Pero cuando se expresa lo que ella es, se elimina precisamente lo que debe ser; ella está expresada como una e idéntica con la determinación, y de este modo, a partir de la abstracción, se restablece el concepto y su verdad. Sin embargo, todo concepto determinado es absolutamente *vacío,* pues no contiene la totalidad, sino solamente un determinación unilateral Aun cuando por otro lado tiene un contenido concreto, por ejemplo, hombre, estado, animal, etc., sigue igualmente siendo un concepto vacío, porque su determinación no es el *principio* de sus diferencias; el principio contiene el comienzo y la esencia de su desarrollo y realización; cualquier otra determinación del concepto, empero, es estéril. Por consiguiente, cuando el concepto, en general, es menospreciado como vacío, entonces se desconoce aquella absoluta determinación suya, que es la diferencia del concepto y el único verdadero contenido en su elemento.

A esto pertenece la circunstancia por cuya causa el intelecto, en los tiempos modernos, ha declinado en la estimación y ha sido considerado tan inferior a la razón; es la *firmeza* que él confiere a las determinaciones, y con eso a las finitudes. Este carácter fijo consiste en la forma ya considerada de la universalidad abstracta; por su medio las determinaciones se convierten en *inmutables*. En efecto, la determinación cualitativa, tal como la determinación reflexiva, existen esencialmente como *limitadas,* y, por medio de su límite, tienen una relación con su *otro, y* con eso la *necesidad* del traspasar y perecer. En cambio la universalidad, que tienen en el intelecto, les da la forma de la reflexión en sí, por cuyo medio se hallan sustraídas a la relación con otro, y se convierten en *imperecederas*. Ahora, si en el concepto puro esta eternidad pertenece a la naturaleza propia de él, sus determinaciones abstractas serían eternas esencialidades solamente según *su forma*; pero su contenido no es adecuado a esta **[290]** forma; por

consiguiente ellas no son verdad y perennidad. Su contenido no es adecuado a la forma, porque no es la determinación misma como universal, es decir, no existe como totalidad de la diferencia de concepto, o bien no es tampoco toda la forma; la forma del intelecto limitado es, empero, ella misma la universalidad incompleta, es decir, *abstracta*. —Sin embargo, hay que estimar como infinita fuerza del intelecto la capacidad de separar lo concreto en las determinaciones abstractas y de comprender la profundidad de la diferencia, [capacidad] que al mismo tiempo representa la sola potencia, que efectúa el traspaso de ellas. Lo concreto de la *intuición* es *totalidad*; pero es la totalidad *sensible* —una materia real, que subsiste en el espacio y en el tiempo, en una indiferente *exterioridad recíproca*; esta falta de unidad de lo múltiple, en que él constituye el contenido de la intuición, no tendría que serle atribuida como un mérito y una ventaja frente a lo intelectual. La variabilidad, que lo múltiple presenta en la intuición, apunta ya hacia lo universal; lo que compete de esto a la intuición es sólo un *otro* igualmente variable, es decir, sólo lo mismo; no es lo universal, que se coloque y aparezca en su lugar. Menos que nunca tendría que ser estimado como un mérito de la ciencia, por ejemplo de la geometría y aritmética, lo *intuible*, que su materia lleva consigo, y sus proposiciones no tendrían que ser representadas como fundadas sobre aquél. Más bien la materia de estas ciencias es por esto de naturaleza inferior; la intuición de las figuras o cifras no es de ningún provecho para su ciencia; solamente el *pensar* sobre ella puede producir una tal ciencia. —Sin embargo, cuando por intuición se entiende no sólo lo sensible, sino la *totalidad objetiva*, ésta es una intuición *intelectual*, es decir, no tiene como objeto el ser determinado en su existencia exterior, sino lo que en él es realidad y verdad imperecederas. —Vale decir, la realidad, sólo por cuanto está esencialmente en el concepto y está *determinada* por él, es decir la *Idea*, cuya más exacta naturaleza tiene que ser mostrada más adelante. La ventaja que la intuición como tal tiene que poseer con respecto al concepto, es la realidad extrínseca, lo que no tiene **[291]** concepto, y que adquiere un valor sólo por medio de él. Por consiguiente, dado que el intelecto representa la infinita fuerza, que determina lo universal, o viceversa confiere, por medio de la forma de la universalidad, el subsistir fijo a lo que en sí y por sí es instable en la

determinación, no es ahora culpa del intelecto, sí no se avanza más lejos. Es una subjetiva *impotencia de la razón* la que hace valer así estas determinaciones, y no es capaz de llevarlas de vuelta a la unidad, por medio de la fuerza dialéctica, opuesta a aquella abstracta universalidad, es decir, por medio de la propia naturaleza, esto es mediante el concepto de aquellas determinaciones. El intelecto les da sin duda, por medio de la forma de la universalidad abstracta, una, por así decir, *dureza* tal del ser, como no la tienen en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero, por medio de esta simplificación, al mismo tiempo las *anima* y *afila* de tal manera, que ellas propiamente consiguen sólo en esta cumbre su capacidad de resolverse y traspasar a su opuesto. La más alta madurez y el grado más alto que cualquier cosa puede alcanzar, son aquéllos en que empieza su ocaso. La firmeza de la determinación, donde el intelecto parece quebrarse, es decir, la forma de lo imperecedero, es la de la universalidad que se refiere a sí. Pero ésta pertenece en propiedad al concepto; y por consiguiente en ella misma se halla expresada la *resolución* de lo finito, y se halla en una infinita proximidad. Esta universalidad *argumenta* de inmediato la determinación de lo finito y *expresa* su inadecuación frente a ella. O más bien, su adecuación está ya presente; lo abstractamente determinado está puesto como uno mismo con la universalidad, y precisamente por eso no está puesto como por sí, pues sería así solamente un determinado, sino sólo como unidad de sí mismo y de lo universal, es decir, como concepto.

Por consiguiente, en todo sentido hay que rechazar la separación del intelecto y la razón, tal como se la efectúa de costumbre. Cuando se considera el concepto como carente de razón, entonces hay que considerar más bien cómo una incapacidad de la razón el no reconocerse en él. El concepto **[292]** determinado y abstracto es la *condición*, o más bien un *momento esencial de la razón*; es la forma animada, en que lo finito se enciende en sí, por medio de la universalidad en que se refiere a sí mismo, y queda puesto como dialéctico, y con esto constituye el *comienzo* mismo de la aparición de la razón.

Puesto que, en lo que antecede, el concepto determinado ha sido presentado en su verdad, sólo resta indicar en cuál forma ha sido puesto de esta manera. La diferencia, que es un momento esencial del concepto, pero

que no está todavía puesta como tal en el puro universal, consigue su derecho en el concepto determinado. La determinación en la forma de la universalidad está vinculada con ésta a formar algo simple; este universal determinado es la determinación que se refiere a sí misma, la determinación determinada o negatividad absoluta, puesta por sí. Pero la determinación que se refiere a sí misma, es la *individualidad*. Como la universalidad va en sí y por sí es de inmediato particularidad, de la misma manera la particularidad es de inmediato en sí y por sí también *individualidad*; la cual primeramente debe ser considerada como el tercer momento del concepto, puesto que se halla mantenida firme *frente* a los dos primeros momentos; pero tiene que ser considerada también como el absoluto retorno a sí del concepto, y al mismo tiempo como la pérdida puesta del mismo concepto.

NOTA[36]

Universalidad, particularidad e individualidad son, según lo que va se dijo, los *tres* conceptos determinados, cuando precisamente se quiera *contarlos*. Ya se ha mostrado anteriormente que el número es una forma inapropiada, para comprender en él las determinaciones del concepto; además es la más inapropiada para las determinaciones del concepto mismo. El número, puesto que tiene como principio lo uno, reduce las cosas numeradas a cosas del todo separadas y del todo indiferentes entre ellas. De lo que ya se dijo hasta ahora **[293]** ha resultado, que los diferentes conceptos determinados son más bien en absoluto un *único* y el mismo concepto, y que en el número caen uno fuera del otro.

En la manera corriente de tratar la lógica se presentan varias *divisiones* y *especies* de conceptos. Llama de inmediato la atención la inconsecuencia del hecho de que las especies sean introducidas de la manera siguiente: según la cantidad, la calidad, etc., *hay* los siguientes conceptos. Esta palabra; «hay», no expresa otra justificación sino la de que tales especies *se las encuentra* preformadas, y se evidencian por la *experiencia*. De esta manera se obtiene una *lógica empírica* —una ciencia rara, un conocimiento *irracional* de lo *racional*. Con esto la lógica da muy mal ejemplo respecto a la realización de sus propias doctrinas; se permite hacer por sí misma lo

contrario de lo que prescribe como regla, es decir que los conceptos tienen que ser deducidos y las proposiciones científicas (y por ende también la proposición: hay tales y tantas especies de conceptos) tienen que ser demostradas. —La filosofía *kantiana* incurre aquí en una ulterior inconsecuencia: *toma en préstamo*, de la lógica subjetiva, para la *lógica trascendental*, como conceptos llamados primitivos, las categorías, que en la lógica subjetiva habían sido acogidas de modo empírico. Puesto que reconoce esta última circunstancia, no se comprende por qué la lógica trascendental se decide a tomar [las categorías] en préstamo de tal ciencia, y no las capta ella misma de igual modo empírico.

Para citar algún ejemplo, diremos que los conceptos están divididos principalmente según su *claridad, y* propiamente en *claros* y *oscuros, distintos* y *confusos, adecuados* e *inadecuados*. Se pueden añadir aquí también los conceptos *completos*, *exuberantes*, y otras superfluidades similares. —Por lo que se refiere a aquella clasificación según la *claridad*, pronto se muestra que este punto de vista y las diferencias que a él se refieren están tomadas de determinaciones *psicológicas y* no *lógicas*. El llamado concepto *claro* tiene que ser suficiente para distinguir un objeto de otro; pero en tal forma no puede todavía ser llamado concepto, **[294]** no es otra cosa sino la *representación subjetiva*. Lo que sea, luego, un concepto *oscuro*, tiene que ser dejado de lado, pues de otra manera no sería un concepto oscuro, sino que se convertiría en concepto distinto. —El concepto *distinto* tiene que ser un concepto tal que puedan designarse sus *notas*. De acuerdo con esto, es precisamente el *concepto determinado*. La nota, si se concibe lo que hay de correcto en ella, no es otra cosa que la *determinación* o el *contenido* simple del concepto, cuando se lo distingue de la forma de la universalidad. Sin embargo ante todo la *nota* no tiene precisamente este significado más exacto, sino que en general es sólo una determinación, por cuyo medio un *tercero* caracteriza por sí un objeto, o un concepto; puede, por ende, ser una circunstancia muy accidental. En general no expresa tanto la inmanencia y esencialidad de la determinación, sino su referencia a un intelecto *extrínseco*. Si éste es verdaderamente un intelecto, entonces tiene delante de sí el concepto, y no lo caracteriza por ningún otro medio sino por *lo que* se *halla en el concepto*. Si, empero, la nota tiene que

ser algo distinto de esto, entonces es un *signo* o una determinación cualquiera, que pertenece a la *representación* de la cosa, no a su concepto. —Lo que tendría que ser el concepto *confuso* puede omitirse como superfluo.

Sin embargo, el concepto *adecuado*, es algo superior; en éste se vislumbra la coincidencia del concepto con la realidad, lo cual no es el concepto como tal, sino la *idea*.

Si la *nota* del concepto distinto tuviera realmente que ser la determinación misma del concepto, la lógica se hallaría en apuros con los conceptos *simples*, que, según otra clasificación, se hallan en oposición respecto a los conceptos *compuestos*. En efecto, si se tuviera que dar, del concepto simple, una nota verdadera, es decir, inmanente, no se le consideraría entonces como un concepto simple; si en cambio no se le atribuyera ninguna nota, no sería un concepto distinto. Pero aquí ahora se llama en ayuda el concepto *claro*. Unidad, realidad, y otras determinaciones por el estilo tienen que ser conceptos *simples*; probablemente sólo debido a que los lógicos todavía no han logrado encontrar su determinación, y por consiguiente, se conformaron con tener un concepto puramente *claro*, es decir, con no tener ningún concepto de ellos. Para la *definición*, es decir, para la **[295]** designación del concepto, en general se pide la designación del género y de la diferencia específica. Por consiguiente la definición no presenta el concepto como algo simple, sino como compuesto de *dos elementos* numerables. Pero tal concepto no tiene que ser por esto considerado como un *compuesto*. —Parece que en el concepto simple, se vislumbra la *simplicidad abstracta*, es decir, una unidad, que no contiene en sí la diferencia y la determinación, y que, por consiguiente, no es tampoco la que compete al concepto. Mientras un objeto existe en la representación, y especialmente en la memoria, o también representa la determinación abstracta del pensamiento, puede ser del todo simple. Incluso el objeto más rico en sí, por ejemplo el espíritu, la naturaleza, el mundo, y aún Dios —concebido totalmente al margen del concepto en la simple representación de la expresión igualmente simple: espíritu, naturaleza, mundo, Dios— es sin duda algo simple, donde puede detenerse la conciencia, sin destacar más una particular determinación o una nota propia; pero los objetos de la

conciencia no pueden quedar constituidos por estos objetos simples, ni tampoco por representaciones o determinaciones abstractas del pensamiento, sino que tienen que ser *concebidos*, es decir, que su simplicidad tiene que ser determinada mediante su diferencia intrínseca. —Sin embargo, el concepto compuesto no es otra cosa que un «hierro de madera» (es decir, algo ilusorio). Se puede tener, por cierto, un concepto de algo compuesto; pero un concepto compuesto sería algo peor que el *materialismo*, qué admite *la sustancia del alma* sólo como algo compuesto, y que no obstante, concibe el *pensamiento* como algo *simple*. La reflexión burda tropieza ante todo con la composición, como con una relación del todo *extrínseca*, que es la peor forma bajo la cual los objetos pueden ser considerados; aun las naturalezas más bajas tienen que ser una unidad *intrínseca*. El hecho de que, además, la forma de la existencia menos verdadera sea transportada al yo, al concepto, es más de lo que **[296]** podía esperarse, y tiene que ser considerado como cosa inepta y bárbara.

Después, los conceptos están clasificados principalmente en *contrarios y contradictorios*. —Si, al tratar del concepto, tuviera que manifestarse cuáles son los conceptos *determinados*, entonces habría que citar todas las posibles determinaciones —pues *todas* las determinaciones son conceptos, y por lo tanto, conceptos determinados— y todas las categorías del *ser*, como todas las determinaciones de la *esencia* tendrían que ser citadas entre las especies de los conceptos.

Por lo tanto, también en las lógicas, en algunas *más*, en otras *menos*, según su antojo, se dice que hay conceptos *afirmativos, negativos, idénticos, condicionados, necesarios*, etc. Como estas determinaciones ya han sido superadas por la *naturaleza del concepto mismo*, y como al ser citadas a propósito del concepto, no se presentan en su lugar apropiado, así no permiten sino superficiales aclaraciones verbales, y aparecen aquí sin ningún interés. —En la base de los conceptos *contrarios* y *contradictorios* —una diferencia que aquí se tiene principalmente en cuenta— se halla la determinación reflexiva de la *diversidad* y *oposición*. Son considerados como dos especies particulares, es decir, como si cada una estuviera firme por sí y fuera indiferente frente a la otra, sin ningún pensamiento de la dialéctica y de la nulidad intrínseca de estas diferencias —como si lo que es

contrario no tuviera que ser determinado también como *contradictorio*. La naturaleza y el traspaso esencial de las formas de reflexión, que ellos expresan, han sido examinados en su lugar. En el concepto, la identidad se ha desarrollado hasta convertirse en la universalidad, la diferencia en la particularidad, la oposición, que vuelve al fundamento, en la individualidad. En estas formas aquellas determinaciones reflexivas están de la misma manera en que están en el concepto. Lo universal mostró ser no sólo lo idéntico, sino al mismo tiempo lo diferente o lo *contrario*, frente a lo particular y lo individual, y además mostró ser también su opuesto o *contradictorio*; pero en esta oposición es idéntico con ellos, y representa su verdadera base, en que ellos se hallan eliminados. Lo mismo puede decirse de la particularidad e individualidad, que son igualmente la totalidad de las determinaciones reflexivas. **[297]**

Además, los conceptos están clasificados en *subordinados* y *coordinados* —una diferencia, que atañe más de cerca a la determinación del concepto y *precisamente* a la relación de universalidad y particularidad, respecto a la cual estas expresiones fueron, por lo tanto, mencionadas también, de modo incidental. Sin embargo, de costumbre, ellas son consideradas igualmente como relaciones del todo firmes, y por consiguiente se han construido múltiples proposiciones estériles acerca de ellas. La discusión más amplia sobre el asunto concierne de nuevo a la relación de la contrariedad y contradictoriedad con respecto a la subordinación y coordinación. Dado que el *juicio* es la *relación de los conceptos determinados*, la verdadera relación tiene que resultar sólo en él. Aquella manera de *comparar* estas determinaciones, sin pensar en su dialéctica y en la progresiva modificación de su determinación, o más bien en la vinculación entre determinaciones opuestas, presente en ellas, hace que toda la consideración relativa a lo que en ellas es *coincidente* o no (como si esta coincidencia o disidencia fuera algo apartado y permanente), sea algo estéril y carente de contenido. —El gran *Euler*, infinitamente fecundo y agudo en concebir y combinar las relaciones más profundas de las magnitudes algebraicas, y después en particular el áridamente intelectual *Lamben* y otros, han intentado, para esta especie de relaciones de las determinaciones conceptuales, una *notación* por medio de líneas, figuras y

cosas similares; se aspiraba, en general, a *elevar* las maneras de relaciones lógicas a un *cálculo* (y más bien, de hecho, se las rebajaba). Ya la tentativa de la notación se presenta de inmediato como nula en sí y por sí, si se comparan entre ellas la naturaleza de los signos y la de aquello que tendría que ser designado. Las determinaciones del concepto, universalidad, particularidad e individualidad, son *diferentes* entre ellas en absoluto, tal como las líneas o las letras del álgebra; —además son también *opuestas*, y por lo tanto permitirían también el empleo de los signos *más* o *menos*. Pero ellas mismas, y también sus relaciones —aun si nos detenemos solamente en la *subsunción* **[298]** y la *inherencia*— son de muy otra naturaleza esencial que las letras y líneas y sus relaciones, la igualdad o diversidad de la magnitud, el *más o menos*, o la colocación de las líneas una por encima de la otra, o su vinculación en ángulos y la colocación de los espacios, que ellas encierran. Tales objetos tienen, frente a aquellas determinaciones, la característica de ser *extrínsecos* entre sí, y de tener una determinación *fija*. Si los conceptos ahora son considerados e manera que correspondan a aquellos signos, entonces cesan de ser conceptos. Sus determinaciones no son algo muero), como números y líneas, a quienes su relación misma no pertenece; son movimientos animados; la determinación diferente de un término es algo que de inmediato es intrínseco también al otro; esto, que en los números y líneas sería una total contradicción es en cambio esencial a la naturaleza del concepto. —La matemática superior, que prosigue también hasta el infinito y se permite contradicciones, ya no puede emplear, para la exposición de tales determinaciones, los signos usados en otras partes. Para designar la representación, todavía muy desprovista de concepto, de la *infinita aproximación* de dos ordenadas o cuando equipara un arco a una suma infinita de líneas rectas infinitamente pequeñas, ella no hace otra cosa que dibujar las dos líneas *una separada de la otra*, y trazar en un arco líneas rectas pero *como diferentes* del mismo arco; para el infinito, del que aquí se trata, remite a la *representación*.

Lo que primeramente indujo a tal tentativa, fue principalmente la relación *cuantitativa*, en que tendrían que hallarse entre ellas la *universalidad*, la *particularidad* y la *individualidad*. Lo universal se llama *más amplio* que lo particular y lo individual, y lo particular *más amplio* que

lo individual. El concepto es lo *concreto* y lo *más rico*, porque es el fundamento y la *totalidad* de las anteriores determinaciones, es decir, de las categorías del ser y de las determinaciones reflexivas; por consiguiente éstas se muestran también en él. Pero su naturaleza queda totalmente desconocida si aquellas categorías se mantienen en él todavía en aquella abstracción, es decir, si la *extensión más amplia* de lo universal se entiende en el sentido de una *pluralidad* o un **[299]** *cuanto* más grande que los de lo particular y de lo individual. Como fundamento absoluto, el concepto es la *posibilidad de la cantidad*, pero es a la vez la de la *calidad*, es decir, sus determinaciones son diferentes también desde el punto de vista cualitativo; por consiguiente se hallan consideradas ya de modo contrario a su verdad, cuando se las pone bajo la forma de la sola cantidad. Además la determinación reflexiva es algo *relativo*, en que aparece su opuesto; no está en relación extrínseca, como un *cuanto*. Sin embargo el concepto es más que todo eso; sus determinaciones son *conceptos* determinados que son esencialmente ellos mismos la *totalidad* de todas las determinaciones. Por lo tanto es totalmente inapropiado, para comprender una tal íntima totalidad, el querer aplicar relaciones numéricas y espaciales, donde todas las determinaciones caen una fuera de la otra; tales relaciones son más bien el último y peor medio que podría emplearse. Relaciones naturales, como por ejemplo el magnetismo o las relaciones de colores, serían símbolos infinitamente superiores y más verdaderos para ese fin. Puesto que el hombre tiene la palabra como medio de designación propio de la razón, es un actuar antojadizo el mirar alrededor de sí, para hallar un medio de exposición más imperfecto y querer atormentarse con él. El concepto como tal puede esencialmente ser concebido sólo mediante el espíritu, del que no sólo es propiedad, sino que es el puro sí mismo. Es inútil intentar fijarlo mediante figuras espaciales y signos algebraicos, para el uso del *ojo extrínseco* y querer mantener una *manera de tratarlo carente de concepto* y *mecánica*, es decir, un *cálculo*. Incluso cualquier otra cosa que tuviera que servir como símbolo, podría, cuando mucho, como los símbolos para la naturaleza de Dios, despertar presentimientos y ecos del concepto; pero, cuando se trata en serio de expresar mediante ellos el concepto, y conocerlo, la *naturaleza extrínseca* de todos los símbolos resulta

inadecuada para eso. Más bien la relación está invertida, **[300]** es decir, que lo que en los símbolos es eco de una determinación superior, puede ser reconocido sólo por medio del concepto y puede ser acercado a él sólo *descartando* aquel accesorio sensible que estaba destinado a expresarlo.

C. EL INDIVIDUO

La *individualidad*, como se mostró, está ya puesta por la particularidad; ésta es la *universalidad determinada, y* por ende, la determinación que se refiere a sí, el *determinado determinado*.

1. En primer lugar, por consiguiente, la individualidad aparece como la *reflexión* del concepto *en sí mismo*, a partir de su determinación. Es la *mediación* suya, por medio de sí, por cuanto su *ser-otro* se ha convertido de nuevo en un *otro*, mediante el cual el concepto ha vuelto a ponerse como igual a sí mismo, pero en la determinación de la *absoluta negatividad*. —Lo negativo en lo universal, por cuyo medio éste es un *particular*, fue determinado antes como la doble apariencia; al ser un aparecer *hacia el interior*, lo particular queda siendo un universal; por medio del aparecer hacia el exterior, es un *determinado*. El retorno de este lado a lo universal es doble; *ya* por medio de la *abstracción*, que lo deja aparte y se eleva al *género superior* y al *supremo, ya* por medio de la *individualidad*, hacia la cual lo universal baja en la determinación misma. Aquí se origina el camino equivocado, en que la abstracción se desvía del camino del concepto, y abandona la verdad. Su universal superior y supremo, a que ella se eleva, es sólo la superficie, que se vuelve siempre más carente de contenido; en cambio la individualidad que ella menosprecia es la profundidad, en la que el concepto se concibe a sí mismo, y está puesto como concepto.

La *universalidad* y la *particularidad* aparecieron de un lado como los momentos del *devenir* de la individualidad. Sin embargo, ya se mostró, que en ellas mismas son el concepto total, de manera que no han traspasado a la *individualidad* como a un *otro*, sino que ahí se halla puesto sólo **[301]** lo que ellas son en sí y por sí. *Lo universal existe por sí*, porque en él mismo la absoluta mediación, la relación consigo mismo existe sólo como absoluta

negatividad. Es lo universal *abstracto*, ya que este eliminar es una actividad *extrínseca*, y por eso es un *dejar de lado* la determinación. Por consiguiente esta negatividad se halla, sí, en lo abstracto; pero queda *fuera* de él, como pura *condición* del mismo; es la abstracción misma, que tiene *frente a sí* su universal, el cual por ende, no tiene en sí mismo la individualidad y queda sin concepto. La vida, el espíritu, Dios, tal como el puro concepto, la abstracción no es capaz de comprenderlos, porque tiene alejada de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, y no alcanza así sino a universalidades carentes de vida y de espíritu, sin color ni sustancia.

Pero la unidad del concepto es tan indivisible que también estos productos de la abstracción, al mismo tiempo que tienen que dejar de lado la individualidad, son más bien ellos mismos *individuos*. Cuando la abstracción eleva lo concreto a la universalidad, y en cambio, comprende lo universal sólo como universalidad determinada, ésta es propiamente la individualidad, que ha resultado como la determinación que se refiere a sí. Por consiguiente la abstracción es una *división* de lo concreto, y un *aislamiento* de sus determinaciones; por su medio son captados sólo propiedades y momentos *singulares*; en efecto su producto tiene que contener lo que ella misma, es. Pero la diferencia de esta individualidad de sus productos con respecto a la individualidad del concepto consiste en lo siguiente: que en aquéllos lo individual como *contenido* y lo universal como *forma* son diferentes entre ellos —precisamente porque aquel contenido no está como forma absoluta, como el concepto mismo, o bien porque esta forma no está como totalidad de la forma. —Esta consideración más particular muestra empero, lo abstracto mismo como unidad del contenido individual y de la universalidad abstracta, y con esto lo muestra como un *concreto*, es decir, como el contrario de lo que quiere ser. **[302]**

Lo *particular*, por la misma razón, por la cual es sólo lo universal determinado, es también un *individuo*, al contrario, por el hecho de que el individuo es lo universal determinado, determinado, es también un particular. Si nos detenemos en esta determinación abstracta, el concepto tiene así las tres determinaciones particulares, es decir, lo universal, lo particular y lo individual, a pesar de que antes sólo lo universal y lo

particular habían sido indicados como las especies de lo particular. Dado que la individualidad es el retorno del concepto, como de lo negativo, en sí, tal retorno mismo a partir de la abstracción que aquí se halla justamente eliminada, puede ser puesto y contado como un momento indiferente *al lado* de los otros.

Si la individualidad está presentada como una de las *particulares* determinaciones del concepto, entonces la particularidad es la *totalidad*, que las comprende todas en sí; precisamente como esta totalidad, es lo concreto de aquéllas, o la individualidad misma. Pero es lo concreto también según el aspecto observado antes, esto es, como *universalidad determinada*; así se halla como la unidad *inmediata*, en que ninguno de estos momentos está puesto como distinto o como el momento determinante, y en esta forma se convierte en *término medio del silogismo formal*.

Resulta evidente por sí mismo, que cada determinación que se haya efectuado hasta ahora en la exposición del concepto, se ha disuelto de inmediato perdido en su otra. Cada distinción se confunde en la consideración que tiene que aislar aquellas determinaciones y mantenerlas firmes. Solamente la pura *representación*, por cuyo medio la abstracción las ha aislado, puede mantener firmemente uno fuera del otro lo universal, lo particular y lo individual. Así ellos son numerables, y por una ulterior diferencia, la representación se detiene en la *puramente exterior* del *ser*, es decir la *cantidad*, que en ningún lugar está más fuera de propósito que aquí. —En la individualidad aquella verdadera relación, es decir, la *inseparabilidad* de las determinaciones del concepto, está *puesta*; en efecto, como negación de la negación la individualidad contiene la oposición de aquellas determinaciones y las contiene también en su fundamento o unidad, es decir, en el haberse fundido cada una con su otra. Por el hecho de que la universalidad en esta reflexión está en sí y **[303]** por sí, es esencialmente la negatividad de las determinaciones del concepto, no sólo de manera que sería sólo un tercer diferente respecto a ellas, sino que ahora está puesto lo siguiente, que el *ser-puesto* es el *ser-en-sí* y *por-sí*; es decir, que las determinaciones que pertenecen a la diferencia, son verdaderamente, cada una de ellas, la *totalidad*. El retorno del concepto

determinado en sí consiste en que tiene la determinación siguiente: de ser, *en su determinación*, el concepto *total*.

2. Sin embargo la individualidad no es solamente el retorno del concepto a sí mismo, sino que es de inmediato su pérdida. Por medio de la individualidad, el concepto, tal como está *en sí* dentro de ella, se convierte en *fuera de sí y* penetra en la realidad. La *abstracción*, que como *alma* de la individualidad, es relación de lo negativo con lo negativo, no es, como se ha mostrado, nada extrínseco a lo universal y a lo particular, sino algo inmanente, y mediante ella estos son un concreto, un contenido, una individualidad. Pero la individualidad, en tanto esta negatividad, es la determinación determinada, el *diferenciar* como tal; por medio de esta reflexión de la diferencia en sí la individualidad se convierte en algo firme; el determinar de lo particular existe sólo por medio de la individualidad, pues *ésta* es aquella abstracción que ahora, precisamente como individualidad, es *abstracción puesta*.

De modo que lo individual, como negatividad que se refiere a sí, es identidad inmediata de lo negativo consigo mismo; es algo *existente por sí*. O también es la abstracción, que determina el concepto, según su momento ideal del *ser*, como un *inmediato*. —Así lo individual es un *uno* cualitativo o sea un *éste*. Por esta calidad, es *en primer lugar* repulsión de sí *desde sí mismo*, por cuyo medio se presuponen los muchos *otros* unos; *en segundo lugar* ahora es relación negativa frente a estos *otros* presupuestos, y por lo tanto relación *que excluye* lo individual. La universalidad, referida **[304]** a estos individuos considerados como unos indiferentes —y tiene que ser referida a ellos, porque es un momento del concepto de la individualidad— es solamente lo *común* de aquéllos. Si con la palabra universal se comprende lo que es *común* a muchos individuos, entonces se toma como punto de partida el subsistir *indiferente* de ellos, y en la determinación del concepto se mezcla la inmediación del *ser*… La representación más elemental que puede uno tener de lo universal, con respecto a la manera como está en relación con lo individual, es esta relación extrínseca del mismo como de algo sencillamente *común*.

El individuo, que en la esfera reflexiva de la existencia se halla como *éste*, no tiene hacia otro uno la relación de exclusividad que compete al ser-

por-sí cualitativo. *Esto*, considerado como el uno *reflejado en sí*, está por sí sin repulsión; o bien la repulsión está junto con la abstracción en esta reflexión, y constituye la *mediación* que refleja, que está en él de manera que él es una inmediación *puesta, indicada* por algo extrínseco. *Esto es*; es un *inmediato*; pero es *esto* solamente porque está *indicado*. El indicar es el movimiento reflexivo que se concentra en sí, y pone la inmediación; pero, la pone como algo que le queda extrínseco. —Ahora bien, el individuo es sin duda también un *esto*, como lo inmediato restablecido a partir de la mediación; pero no la tiene fuera de él, es él mismo separación que rechaza, es decir *la abstracción puesta*; pero, en su separación, es él mismo relación positiva.

Este abstraer del individuo es, como reflexión de la diferencia en sí, en primer lugar un poner los diferentes, como *independientes*, reflejados en sí. Ellos *existen* inmediatamente; pero además este separar es reflexión en general, es el *aparecer de uno en el otro*. Así ellos están en una relación esencial. Además ellos no son sencillamente individuos *existentes* uno frente a otro; esta pluralidad pertenece al ser; la *individualidad* que se pone como determinada no se pone en una diferencia extrínseca, sino en la diferencia del concepto; por consiguiente ella excluye de sí lo universal. **[305]**

Pero, como éste es un momento propio de ella misma, así se le refiere también esencialmente.

El concepto, considerado como esta relación entre sus determinaciones *independientes*, se ha perdido; en efecto así ya no es la *unidad* de aquéllas, *puestas*, y ellas ya no se hallan como *momentos*, como la *apariencia del* concepto, sino como subsistentes en sí y por sí. —Como individualidad, el concepto vuelve a sí en la determinación; con eso lo determinado mismo se ha convertido en totalidad. Su retorno a sí, por consiguiente, en *su propia*, absoluta, originaria *división*, o sea el concepto como individualidad se ha puesto como *juicio*.

SEGUNDO CAPÍTULO
EL JUICIO

EL JUICIO es la *determinación* del concepto, *puesta* en el *concepto* mismo. Las determinaciones del concepto, o sea —lo que es lo mismo, como se ha mostrado—, los *conceptos* determinados, han sido ya considerados por sí; pero esta consideración era más bien una reflexión subjetiva o sea una abstracción subjetiva. Sin embargo el concepto es él mismo este abstraer; el ponerse una frente a la otra sus determinaciones constituye su propio determinarse. El *juicio* representa este ponerse los conceptos determinados por medio del concepto mismo. Por lo tanto el juzgar es una *otra* función que el concebir, o más bien es la *otra* función propia del concepto, al ser el *determinarse* del concepto por medio de sí mismo; y el ulterior progresar del juicio en la diversidad de los juicios es esta determinación progresiva del concepto. Cuáles son los conceptos determinados que *existen*, y cómo estas determinaciones del mismo concepto resultan necesarias, es lo que tiene que mostrarse en el juicio.

Por consiguiente el juicio puede llamarse la primera *realización* del concepto, puesto que la realidad designa en general la entrada en la *existencia* como un ser *determinado*, La naturaleza de esta realización ha resultado más exactamente tal, que *en primer lugar* los momentos del concepto son, por su reflexión en sí, o por su individualidad; totalidades independientes; pero, *en segundo lugar*, la unidad del concepto existe como *relación de ellas*. Las determinaciones reflejadas en sí son *totalidades determinadas*, tanto **[308]** esencialmente en una subsistencia indiferente, carente de relación, como por medio de la recíproca mediación entre ellas. El determinar mismo constituye la totalidad sólo cuando contiene estas

totalidades y su relación. Esta totalidad es el juicio. —En primer lugar el juicio contiene así los dos elementos independientes, que se llaman *sujeto* y *predicado*. Lo que cada uno es propiamente, no se lo puede decir todavía; ellos son aún indeterminados, pues sólo por medio del juicio tienen que convertirse en determinados. Dado que el juicio es el concepto como determinado, se halla entre ellos sólo la diferencia general siguiente: que el juicio contiene el concepto *determinado*, frente al concepto todavía *indeterminado*. Por lo tanto, el sujeto puede ante todo ser considerado, frente al predicado, como lo individual frente a lo universal, o también como lo particular frente a lo universal, o bien como el individuo frente a lo particular[37] pues estos términos se hallan uno frente al otro sólo de modo general, como lo más determinado y lo más universal.

Por consiguiente es oportuno y necesario mantener, para las determinaciones del juicio, estos nombres de *sujeto* y *predicado*. Como nombres son algo indeterminado, que tiene todavía que conseguir su determinación, y por consiguiente no son otra cosa que nombres. La misma indicación: «determinaciones del concepto» no podría ser empleada por los dos términos del juicio, en parte por el motivo mencionado, y en parte aún más porque la naturaleza de la determinación conceptual se manifiesta como aquella que no es algo abstracto o firme, sino algo que tiene y pone en sí su determinación opuesta. Dado que los términos del juicio son ellos mismos conceptos, es decir, la totalidad de sus determinaciones, deben recorrer todas estas **[309]** determinaciones, y mostrarlas en sí, sea en forma abstracta o concreta. Ahora, para mantener firmes en esta variación de su determinación los términos del juicio de una manera general, son muy útiles los nombres que en esta variación se mantienen iguales a sí mismos. —Sin embargo, el nombre se halla frente a la cosa o al concepto; este distinguir se presenta también en el juicio como tal; y como el sujeto en general expresa lo determinado, y por consiguiente expresa más bien lo *existente* inmediato, y el predicado, en cambio, expresa lo *universal*, la esencia o el concepto, [resulta que] el sujeto como tal es en primer lugar sólo una especie de *nombre*; pues *lo que él es* está expresado sólo después, por medio del predicado, que contiene el ser en el sentido del concepto. ¿Qué *es* esto? o ¿qué planta *es* ésta? etc. Acerca del *ser*, por el cual se pregunta, a menudo

se comprende sólo el *nombre*, y, cuando se ha conocido éste, se queda uno conforme, y cree saber entonces lo que la cosa *es*. Éste es el *ser*, en el sentido del sujeto. Pero el *concepto* —o por lo menos la esencia y lo universal en general— está proporcionado solamente por el predicado[38], y en el sentido del juicio, es por el predicado por el que se pregunta. —*Dios*, el *espíritu*, la *naturaleza*, o lo que sea, por consiguiente es, como sujeto de un juicio, solamente el nombre; lo que *es* un tal sujeto, según el concepto, se halla sólo en el predicado. Cuando se busca qué predicado compete a tal sujeto, entonces para juzgar sería preciso fundarse ya sobre *un concepto*; pero solamente el predicado es el que expresa tal concepto. Por lo tanto es precisamente la pura *representación*, la que constituye el significado presupuesto del sujeto y que lleva a una explicación nominal; en la cual es un hecho puramente accidental" o histórico [el que determina] qué cosa se entiende o no se entiende bajo un nombre dado. Así, muchas discusiones sobre el problema de si a sujetos dados compete o no un predicado, no son, por ende, otra cosa **[310]** más que discusiones de palabras, pues se originan de la forma mencionada; lo que se halla en el fondo *(subjectum, hypokeímenon)* no es otra cosa que el nombre.

Ahora hay que considerar, más detenidamente, cómo *en segundo lugar*, se determina la *relación* entre sujeto y predicado en el juicio, y cómo ellos mismos (sujeto y predicado) son determinados al comienzo, precisamente por esta relación. El juicio tiene como sus términos, en general, totalidades, que ante todo existen como esencialmente independientes. Por consiguiente la unidad del concepto es sólo una *relación* de independientes; no es todavía la unidad *concreta*, vuelta en sí desde esta realidad, es decir, la unidad *plena*, sino la unidad *fuera* de la cual estos independientes subsisten como *extremos no eliminados en ella*. —Ahora la consideración del juicio puede tomar como punto de partida la unidad originaria del concepto, o bien la independencia de los extremos. El juicio es el dirimirse del concepto por sí mismo; *esta unidad*, por ende, es el fundamento, del que hay que partir, para considerar el juicio según su verdadera *objetividad*. Por lo tanto éste es la *división originaria* del uno originario; la palabra [alemana: *Ur-teil* =] *juicio*[39] se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí. Pero el hecho de que en el juicio el concepto esté como *fenómeno*, por cuanto sus momentos

han logrado en él su independencia —es cosa que pertenece más al lado de la *exterioridad*, al que se atiene más la *representación*.

Según esta consideración *subjetiva*, el sujeto y el predicado, por ende, son considerados cada uno como fuera del otro, y acabado por sí; el sujeto como un objeto, que existiría aun cuando no tuviera este predicado; el predicado como una determinación universal, que existiría también, aun cuando no compitiera a este sujeto. Según esto, con el juzgar está vinculada la reflexión acerca de si este o aquel predicado, que se halla en nuestra *mente*, puede y debe ser *atribuido* al objeto, que se halla *allí* fuera, por sí; el juzgar mismo consiste en esto, que sólo por medio de él se *vincula* **[311]** un predicado con el sujeto, de manera tal que, si esta vinculación no se efectuara, sujeto y predicado quedarían sin embargo siendo cada uno por sí lo que son, vale decir, el primero como un objeto existente, el segundo como una representación en nuestra mente. —Pero el predicado, que se atribuye al sujeto, tiene que *competerle*, es decir, ser en sí y por sí idéntico con el sujeto. Por medio de este significado del *atribuir*, el sentido *subjetivo* del juzgar y el subsistir extrínseco indiferente del sujeto y del predicado, quedan de nuevo eliminados. Al decir: esta manera de actuar *es* buena; la *cópula* muestra que el predicado pertenece al *ser* del sujeto, y no está vinculado con él de modo puramente extrínseco. En el sentido *gramatical*, aquella relación subjetiva, en que se toma como punto de partida la exterioridad indiferente del sujeto y el predicado, tiene su completo valor; pues son *palabras* las que aquí quedan vinculadas de manera extrínseca. —En este caso, se puede decir también que una *proposición* tiene, sin duda, en sentido gramatical, un sujeto y un predicado, pero no es por eso todavía un *juicio*. Para que lo sea, el predicado tiene que referirse al sujeto según la relación de las determinaciones del concepto, es decir, como un universal hacia un particular o un individual. Si lo que se expresa, acerca del sujeto individual significa también sólo algo individual, entonces ésta es una pura proposición. Por ejemplo, si se dice: Aristóteles falleció en el 739 año de su edad, en el 49 año de la 115ª Olimpíada —ésta es una pura proposición, no es un juicio. Habría algo de un juicio, en esto, sólo si una de las circunstancias, la época del fallecimiento, o la edad de aquel filósofo, hubiera sido puesta en duda, y fundado en algún motivo luego se afirmaran

los números dados aquí. Porque en este caso, esos números serían considerados como algo universal, que subsistiría aún sin aquel determinado contenido del fallecimiento de Aristóteles, llenado de otro contenido, o también sin éste, como tiempo vacío. Así la noticia: «Mi amigo N. ha fallecido» es una proposición; y sería un juicio solamente si se planteara la cuestión, si ha muerto realmente o sólo en apariencia. **[312]**

Cuando habitualmente se define el juicio como la *vinculación de dos conceptos*, se puede dejar valer, para la *cópula* extrínseca, la expresión indeterminada de «vinculación», y puede también admitirse que los términos vinculados *deben* por lo menos ser conceptos. Sin embargo esta definición es de lo más superficial; no sólo porque por ejemplo, en el juicio disyuntivo están vinculados más de *dos* de estos llamados conceptos, sino porque más bien la definición es mucho mejor que la cosa. Pues en general no son conceptos, los que en el caso indicado se tienen en el pensamiento, sino apenas determinaciones del concepto, y propiamente sólo *determinaciones de la representación*. Al tratar del concepto en general, y del concepto determinado, se observó que los que se acostumbra llamar así, no merecen de ninguna manera el nombre de conceptos; ¿de dónde entonces tendrían que llegar los conceptos para el juicio? —En aquella definición, sobre todo, se ha pasado por alto lo esencial del juicio, es decir, la diferencia de sus determinaciones; menos aún se tiene allí en cuenta la relación del juicio con el concepto.

Por lo que se refiere a la ulterior determinación del sujeto y el predicado, ya se recordó que ellos tienen esencialmente que conseguir su determinación sólo en el juicio. Pero como el juicio es la determinación puesta del concepto, ésta tiene las diferencias mencionadas de *modo inmediato* y *abstracto*, como *individualidad* y *universalidad*. —Sin embargo, por cuanto el juicio es en general el *ser determinado*, o el *ser-otro* del concepto, que no se ha reconstruido todavía en la unidad, por cuyo medio está *como concepto*, se presenta también la determinación, carente de concepto, la oposición del *ser* y de la reflexión o del *ser-en-sí*. Pero, como el concepto constituye el *fundamento* esencial del juicio, aquellas determinaciones son por lo menos tan indiferentes que, si bien una de ellas compete al sujeto, y la otra al predicado, esta relación se verifica

igualmente en sentido contrario. El *sujeto* como lo *individual*, aparece en primer lugar como lo *existente*, o lo *existente por sí*, según la determinación determinada de lo individual; como un objeto **[313]** real, aun cuando sea objeto solamente de representación —como por ejemplo el valor, el derecho, la armonía, etc.—, sobre los que se pronuncia un juicio. Al contrario, el *predicado*, como lo *universal*, aparece como esta reflexión sobre el objeto, o mejor aún como su reflexión en sí mismo, que sobresale de aquella inmediación, y elimina las determinaciones como puramente *existentes*— es decir, aparece como el *ser-en-sí del objeto*. Por lo tanto se toma como punto de partida lo individual como lo primero, inmediato, y esto se halla *elevado*, por medio del juicio, a la *universalidad*, así como al contrario lo universal, que existe solamente *en sí*, se halla rebajado en lo individual al ser determinado, o sea se convierte en un *existente por sí*.

Este significado del juicio tiene que ser considerado como su sentido *objetivo*, y al mismo tiempo como la *verdad* de las formas anteriores del traspaso. Lo existente *se convierte* y *se modifica*, lo finito *desaparece* en lo infinito; lo existente *surge* de su *fundamento* en el fenómeno y *perece*; el accidente *manifiesta* la *riqueza* de la sustancia, tal como su *poderío*; en el ser hay *traspaso* a un otro, en la esencia hay aparecer en un otro, por cuyo medio se manifiesta la relación *necesaria*. Este traspasar y aparecer ha traspasado ahora al *dividirse originario del concepto*, que al llevar de retorno lo individual en el *ser-en-sí* de su universalidad, determina a la vez lo universal como lo *real*. Las dos cosas son una y la misma, es decir, que la individualidad queda puesta en su reflexión sobre sí, y que lo universal queda puesto como determinado.

Sin embargo, ahora, a este significado objetivo pertenece también que las diferencias expuestas, á reaparecer en la determinación del concepto, sean puestas al mismo tiempo sólo como aparentes, es decir, que no son algo fijo, sino que competen tanto a una de las determinaciones del concepto, como a la otra. Por consiguiente el sujeto tiene también que ser considerado como el *ser-en-sí*; el predicado, al contrario, como el *ser determinado*. El *sujeto sin predicado* es lo que es en el fenómeno *la cosa sin propiedades*, *la cosa-en-sí*, es decir, un fundamento vacío e indeterminado; así representa **[314]** el *concepto en sí mismo*, que consigue

sólo en el predicado una diferenciación y una determinación; esto constituye por tanto el lado del *ser-determinado* del sujeto. Por medio de esta universalidad determinada el sujeto está en relación con lo extrínseco, está abierto a la influencia de otras cosas, y de esta manera se pone en actividad en contra de ellas. Lo que *existe*, penetra, desde su *ser-en-sí* en el elemento *universal* de la vinculación y de las relaciones, en las relaciones negativas y en el alternarse de la realidad: lo cual es una *continuación* de lo individual en otros individuos, y por ende una universalidad.

La identidad que se ha mostrado ahora, es decir, que la determinación del sujeto compete igualmente al predicado y viceversa, no pertenece, empero, solamente a nuestras consideraciones; no existe solamente *en sí*, sino que está puesta también en el juicio; en efecto, el juicio es la relación entre los dos términos; la *cópula* expresa que *el sujeto es el predicado*. El sujeto es la determinación determinada, y el predicado es esta determinación suya *puesta*. El sujeto está determinado sólo en su predicado, o sea, sólo en aquél es sujeto; ha vuelto a sí en el predicado y en él representa I() universal. —Pero ahora, siendo el sujeto lo independiente, aquella identidad tiene la relación siguiente: que el predicado no tiene un subsistir independiente por sí, sino que tiene su subsistir solamente en el sujeto, es decir, *inhiere* en éste. Como, por ende, se distingue el predicado del sujeto, el predicado es así sólo una determinación *aislada* del sujeto, sólo *una* de sus propiedades; pero el sujeto mismo es lo *concreto*, la totalidad de múltiples determinaciones, tal como el predicado contiene una sola de ellas; es lo universal. Pero por otro lado, también el predicado es universalidad independiente, y viceversa el sujeto es sólo una determinación de él. Por lo tanto el predicado *subsume* al sujeto; la individualidad y la particularidad no existen por sí, sino que tienen su esencia y sustancia en lo universal. El predicado expresa el sujeto en su concepto; lo individual y lo particular son determinaciones accidentales en él; él es su absoluta posibilidad. Cuando con respecto a la *subsunción*, se **[315]** piensa en una relación extrínseca entre el sujeto y el predicado, y se representa al sujeto como algo independiente, entonces el subsumir se refiere al juzgar subjetivo mencionado antes, en que se parte de la independencia de *ambos*. De acuerdo con esto, la subsunción es sólo la

aplicación de lo universal a un particular o individual, que queda puesto *bajo* aquél, según una representación indeterminada, como si fuera de calidad inferior.

Si la identidad entre sujeto y predicado fue considerada de tal manera que *una* determinación conceptual compitiera *una* vez al primero y otra al segundo, pero *otra vez* aún, a la inversa, entonces con esto la identidad es todavía sólo una identidad *existente en si*; a causa de la diversidad independiente de los dos términos del juicio, su relación *puesta* tiene también estos dos términos primeramente como diferentes. Pero la *identidad carente de diferencia* es la que constituye esencialmente la *verdadera* relación del sujeto con el predicado. La determinación conceptual es esencialmente ella misma *relación*, porque es un *universal*; por lo tanto, las mismas determinaciones, que el sujeto y el predicado tienen, las tiene por eso también su relación misma. Esta relación es *universal*, pues es la identidad positiva de ambos, del sujeto y el predicado. Sin embargo es también *determinada*, pues la determinación del predicado es la del sujeto; además es también *individual*, pues en ella los extremos independientes están eliminados, como en su unidad negativa. —Pero, en el juicio, esta identidad no está todavía puesta; la cópula está como la relación todavía indeterminada del *ser* en general: A es B; en efecto, la independencia de las determinaciones del concepto, o sea de los extremos, en el juicio es la *realidad* que el concepto tiene en sí. Si el *es* de la cópula estuviera ya *puesto* como aquella *unidad* determinada y acabada del sujeto y el predicado, como concepto de ellos, entonces esto sería ya el *silogismo*.

El reconstituir o más bien *poner* esta *identidad* del concepto, es el fin del *movimiento* del juicio. Lo que en el juicio *se halla* ya, es de un lado la independencia, pero también la determinación recíproca del sujeto y el predicado; **[316]** pero de otro lado, es su relación, que, sin embargo, es todavía *abstracta*. El *sujeto* es el *predicado*, es, en primer lugar, lo que expresa el juicio; pero, como el predicado no tiene que ser lo que es el sujeto, entonces hay una *contradicción*, que tiene que *resolverse, y traspasar* a un resultado. Pero más bien, como, *en sí y por sí*, el sujeto y el predicado son la totalidad del concepto, y el juicio es la realidad del mismo concepto, su movimiento progresivo es así sólo *desarrollo*; en él se halla ya

lo que sale de él, y por lo tanto, la *demostración es* solamente un *mostrar*, una reflexión, como un *poner* lo que ya se halla presente en los extremos del juicio. Pero, también este poner mismo se halla ya presente: es la *relación* de los extremos.

El juicio, así como está *de inmediato*, es *en primer lugar* el juicio del *existir; de* inmediato su sujeto es un ser *individual abstracto, existente*, y el predicado es una *determinación inmediata* o una propiedad del mismo, un universal abstracto.

Cuando este aspecto cualitativo del sujeto y del predicado se elimina, *aparece* ante todo la determinación de uno en el otro; por consiguiente el juicio es ahora, *en segundo lugar* juicio de la *reflexión*.

Sin embargo, este encontrarse más bien extrínseco traspasa a la *identidad esencial* de un *nexo* sustancial, *necesario*; así, *en tercer lugar* el juicio es el juicio de *necesidad*.

En cuarto lugar, como en esta identidad esencial la diferencia entre sujeto y predicado se ha convertido en una *forma*, el juicio se convierte en *subjetivo*; contiene la oposición del *concepto* y de su *realidad* y la *comparación* de ambos; es el *juicio del concepto*.

Este presentarse del concepto funda el *traspaso del juicio en el silogismo*.

A. EL JUICIO DE EXISTENCIA

En el juicio subjetivo, suele verse *un único y el mismo objeto* de manera *doble*, una vez en su realidad individual, la otra en su identidad esencial o sea en su concepto; lo **[317]** individual elevado a su universalidad, o lo que es igual, lo universal individualizado en su realidad. De esta manera el juicio es *verdad*, pues es la consonancia del concepto y de la realidad. Sin embargo, el juicio, *al comienzo*, no está constituido de este modo; en efecto, *en primer lugar*, es *inmediato*, puesto que en él no se ha producido todavía ninguna reflexión ni movimiento de las determinaciones. Esta *inmediación* convierte el primer juicio en un *juicio de existencia*, que podría también llamarse *cualitativo*; sin embargo únicamente porque no sólo la *cualidad*

compete a la determinación del ser, sino que en ella está comprendida también la universalidad abstracta, que a causa de su simplicidad, tiene igualmente la forma de la *inmediación*.

El juicio de existencia es también el juicio de la *inherencia*. Puesto que la inmediación es su determinación, pero, en la diferencia entre el sujeto y el predicado, aquél es lo inmediato, y con eso lo primero y lo esencial en este juicio, así el predicado tiene la forma de algo que no está por sí y que tiene su base en el sujeto.

a) El juicio positivo.

1. Al comienzo el sujeto y el predicado son, como ya se indicó, nombres, cuya determinación real se consigue sólo a través del curso del juicio. Sin embargo, como términos del juicio, que representa el concepto determinado *puesto*, tienen la determinación de los momentos de éste; pero, a causa de la inmediación, tienen tal determinación aun totalmente *simple*, esto es, por un lado no enriquecida por la mediación, por el otro, ante todo, y según la oposición abstracta, como *individualidad y universalidad abstractas*. —El predicado, para hablar primeramente de éste, es lo universal *abstracto*; pero, como lo abstracto está condicionado por la mediación del acto de eliminar lo individual o lo particular, así esta mediación es sólo una *presuposición*. En la esfera del concepto no puede hallarse otra *inmediación* sino una tal que contenga *en sí y por sí* la mediación, y que haya surgido sólo mediante la eliminación de aquélla, es decir, la inmediación universal. Así también el ser cualitativo mismo, en su concepto, es un universal; pero, como ser, la inmediación todavía no está puesta de esta manera; sólo como universalidad la inmediación es determinación de un concepto, en la cual se halla puesto que la negatividad le pertenece esencialmente. Esta relación se halla en el juicio, donde ella es predicado de un sujeto. —Del mismo modo el sujeto es un individual abstracto, o sea lo inmediato, que tiene que estar como tal; por consiguiente, debe ser lo individual como un algo en general. Por lo tanto, el sujeto constituye en el juicio el término abstracto según el cual el concepto ha

traspasado allí a la exterioridad. —Como las dos determinaciones están determinadas, así lo está también su relación, el es, la cópula; de la misma manera ella puede tener sólo el significado de un ser inmediato, abstracto. Debido a la relación, que no contiene todavía ninguna mediación o negación, este juicio se llama positivo.

2. La primera expresión pura del juicio positivo es, por consiguiente, la proposición: *el individuo es universal*.

Esta expresión no debe entenderse en el sentido de que A es B, pues A y B son nombres totalmente carentes de forma, y, por ende, carentes de significado; en cambio el juicio en general, y, por consiguiente ya el juicio mismo de existencia, tiene por sus extremos las determinaciones del concepto. *A* es *B* puede representar igualmente bien cualquier *proposición* simple, tal como un *juicio*. Pero en cada juicio, también en los determinados de manera más rica en su forma, está afirmada la proposición que tiene este contenido determinado: el *individuo es universal* —puesto que precisamente cada juicio es también juicio abstracto en general. Pronto se hablará del juicio negativo, para mostrar en qué medida sea comprendido igualmente en esta expresión. Por otro lado si no se piensa que con cada juicio y ante todo por lo menos con cada juicio positivo, se afirma que el individuo es un universal, esto acontece porque por un lado se descuida la *forma determinada*, por cuyo medio se distinguen el sujeto y el predicado —pues el juicio no tiene que ser otra cosa sino la relación de *dos* conceptos —; por otro **[319]** lado también, porque la conciencia vislumbra el otro *contenido* del juicio: *Cayo es sabio*, o *la rosa es roja*, es decir, que la conciencia, ocupada por la representación de *Cayo*, etc., no reflexiona sobre la forma —a pesar de que el contenido, como el del *lógico Cayo*, que en general tiene que servir de ejemplo, sea un contenido muy poco interesante, y más bien se lo elige precisamente de tan poco interés a fin de que no atraiga sobre sí la atención, distrayéndola de la forma.

Como ya se tuvo la oportunidad de anotar, la proposición que *el individuo es universal* indica, en su significado objetivo, de un lado la caducidad de las cosas singulares, del otro su subsistir positivo en el concepto en general. El concepto mismo es inmortal; pero lo que sale de él en su división está sometido al cambio y al retorno en su naturaleza

universal. Pero viceversa lo universal se da una *existencia*. Como la esencia sale afuera en forma de *apariencia* en sus determinaciones, y el fundamento se manifiesta en el *fenómeno* de la existencia, y la sustancia se revela en la manifestación, es decir, en sus accidentes, así lo universal *se despliega* en el individuo; y el juicio es este *despliegue* suyo, es decir el *desarrollo* de la negatividad, que lo universal constituye ya en sí. —Esta última relación está expresada en la proposición contraria: lo *universal es individuo*, que está expresada igualmente en el juicio positivo. El sujeto, ante todo el *individuo inmediato*, se halla referido, en el juicio mismo, a su *otro*, es decir a lo universal; de este modo está puesto como lo concreto, —según el ser como algo provisto *de muchas cualidades*, o bien como lo concreto de la reflexión, es decir, *una cosa provista de múltiples propiedades*, un *real provisto de múltiples posibilidades*, una sustancia que posee precisamente tales *accidentes*. Como estas multiplicidades pertenecen aquí al sujeto del juicio, así el algo o la cosa, etc., se hallan reflejados en si en sus cualidades, propiedades o accidentes, o sea *se continúan* por medio de ellos a través de ellos, y se conservan en ellos y también los conservan en sí. El ser-puesto, o sea la determinación, pertenece al ser-en-sí y por-sí. Por consiguiente el sujeto es en sí mismo **[320]** lo *universal*. Al contrario el predicado, como universalidad irreal y no concreta, sino *abstracta*, es, frente al sujeto, la determinación, y contiene sólo un *único momento* de la totalidad de él, con exclusión de los otros. A causa de esta negatividad, que al mismo tiempo, como extremo del juicio, se refiere a sí misma, el predicado es un *individual abstracto*. Por ejemplo, en la proposición: *La rosa es fragante*, el predicado *expresa solamente una* de las *muchas* propiedades de la rosa, la aísla, mientras en el sujeto se halla vinculada con las otras, como en la resolución de la cosa quedan aisladas las múltiples propiedades que inhieren en ella, al ponerse independientes como *materias*. El principio del juicio, por ende, en este aspecto significa: *lo universal es individuo*.

Juntando así en el juicio esas *recíprocas determinaciones* del sujeto y del predicado, se tiene este doble resultado 1.º que el sujeto se halla, sin duda de modo inmediato como lo existente o el individuo, y el predicado, en cambio, como lo universal. Pero, como el juicio es la *relación* de ambos y el sujeto está determinado por el predicado como universal, así el sujeto

es lo universal; 2.º el predicado está determinado en el sujeto; en efecto no es una determinación *en general*, sino una determinación *del sujeto*. La rosa es fragante; su perfume no es un perfume cualquiera indeterminado, sino el de la rosa; el predicado es así un predicado *individual*. —Como ahora sujeto y predicado se hallan en la relación del juicio, ellos deben, según la determinación del concepto, quedar opuestos, como, en la *acción recíproca* de la causalidad, los dos lados antes de haber conseguido su verdad, deben, frente a la igualdad de su determinación, permanecer aún independientes y opuestos. Cuando, por ende, el sujeto está determinado como universal, no hay que considerar también para el predicado su determinación de universalidad —de otra manera no habría juicio— sino sólo su determinación de individualidad; de la misma manera que, cuando el sujeto está determinado como individual, el predicado tiene que ser considerado como universal. —Si se reflexiona sobre aquella simple identidad, se presentan las dos siguientes proposiciones idénticas: **[321]**

El individuo es individuo, Lo universal es universal, donde las determinaciones del juicio habrían caído del todo una fuera de la otra, y se expresaría sólo [para cada una] su relación consigo mismo, y en cambio la relación entre ellas sería disuelta, y el juicio quedaría así eliminado.

De aquellas dos proposiciones, una: *Lo universal es individual*, expresa el juicio según su *contenido*, que en el predicado es una determinación aislada, y en el sujeto, en cambio, es la totalidad de las determinaciones; la otra proposición: *El individuo es universal*, expresa la *forma*, que está indicada de inmediato por la proposición misma. —En el juicio inmediato positivo los extremos son todavía simples: la forma y el contenido, por consiguiente, están todavía juntos. O sea este juicio no consiste en dos proposiciones; la relación doble, que resulta en él constituye de inmediato el *único* juicio positivo. En efecto sus extremos: a) son como las determinaciones del juicio, independientes y abstractas; b) cada término está determinado por el otro, por medio de la *cópula* que los relaciona. Pero, *en sí* se halla presente en el juicio, como ya se mostró, la diferencia de forma y contenido; y precisamente lo que contiene la primera proposición, es decir: *lo individual es universal*, pertenece a la forma, porque expresa la *determinación inmediata* del juicio. Al contrario la relación que está

expresada por la otra proposición: *Lo universal es individual*, es decir, que el sujeto está determinado como universal, y el predicado, al contrario, como particular o individuo, concierne al *contenido*; porque sus determinaciones llegan a destacarse sólo por medio de la reflexión en sí, por la cual las determinaciones inmediatas quedan eliminadas; y la forma se convierte así en una identidad que ha vuelto a sí, y que subsiste frente a la diferencia de forma, es decir, se convierte en un contenido.

3. Si ahora las dos proposiciones de la forma y del contenido:

(Sujeto)	*(Predicado)*
El individuo	es universal
Lo universal	es individual

[322]

por el hecho de estar contenidas en *un único* juicio positivo, quedaran unidas, de manera que ambos, tanto el sujeto como el predicado, fueran determinados como unidad de la individualidad y la universalidad, entonces ambos serían lo *particular*, que hay que reconocer *en sí* como su determinación interna. Sin embargo, por una parte esta vinculación se efectuaría sólo por medio de una reflexión extrínseca, por otra parte la proposición: *Lo particular es lo particular*, que resultaría de esto, ya no sería un juicio, sino una proposición idéntica y vacía, como lo eran las proposiciones que ya se hallaron: *El individuo es el individuo*, *Lo universal es lo universal*. —Individualidad y universalidad no pueden ser todavía reunidas en la particularidad, porque en el juicio positivo están todavía puestas como *inmediatas*. —O sea el juicio tiene que ser todavía distinguido según su forma y su contenido, precisamente porque sujeto y predicado son todavía diferentes, como inmediación y mediado, o porque el juicio es ambas cosas según su relación: independencia de los relacionados y su determinación recíproca o mediación.

Por lo tanto, el juicio, considerado *en primer lugar* según su *forma*, significa:

El individuo es universal. Pero más bien un tal individuo *inmediato* no es universal; su predicado tiene una extensión más amplia, y, por ende, no le corresponde. El sujeto es un *inmediato, existente por sí*, y, por

consiguiente, el *contrario* de aquella abstracción, es decir, de la universalidad puesta por medio de la mediación, que tendría que ser expresada acerca de él.

En segundo lugar, en el juicio, considerado según su *contenido*, o como la proposición: Lo *universal es individual*, el sujeto es un universal que posee muchas cualidades, un concreto, que está determinado infinitamente; y como sus determinaciones son solamente cualidades, propiedades o accidentes, su totalidad es la *pluralidad falsamente infinita* de ellas. Un tal sujeto por consiguiente, no es más bien *una sola* de estas propiedades, como su predicado quiere aseverar. Ambas proposiciones, por consiguiente, tienen que ser **[323]** *negadas*, y el juicio positivo tiene que ser puesto, más bien, como *negativo*.

b) El juicio negativo.

1. Ya se habló anteriormente de la corriente representación según la cual dependería sólo del contenido del juicio el que éste fuera verdadero o no, pues la verdad lógica no concerniría sino a la forma, y requeriría sólo que aquel contenido no se contradiga. Como forma del juicio mismo no se tiene en cuenta sino que el juicio es la relación de *dos* conceptos. Sin embargo, se ha mostrado que estos dos conceptos no tienen solamente la determinación irrelativa de un *monto*, sino que se relacionan como *individual y universal*. Estas determinaciones constituyen el verdadero *contenido* lógico, y precisamente en esta abstracción; el contenido del juicio positivo. Cualquier *otro contenido (el sol es redondo, Cicerón fue un gran orador en Roma, ahora es de día*, etc.) que se presente en un juicio, no concierne al juicio como tal; expresa sólo lo siguiente: *el sujeto es predicado*, o bien (pues éstos son sólo nombres) significa de manera más determinada: *El individuo es universal*, y viceversa. —*No es* a causa de este *contenido puramente lógico*, que el juicio positivo *es verdadero*, sino que tiene su verdad en el juicio negativo. —Suele pedirse solamente que el contenido no se contradiga en el juicio; pero en realidad se contradice en aquel juicio, como ya se mostró. —Sin embargo es totalmente indiferente llamar aquel

contenido lógico también con el nombre de forma, y entender, bajo el nombre de contenido, sólo el restante rellenamiento empírico. Así la forma no contiene sólo la vacua identidad, fuera de la cual se hallaría la determinación de contenido. Entonces el juicio positivo no tiene, por medio de su *forma*, ninguna verdad como juicio positivo; quien llamara *verdad* la *exactitud* de una *intuición* o de una *percepción*, o la concordancia de la *representación* con el objeto, no tendría, por lo menos, ya ninguna expresión utilizable para lo que es objeto y fin de la filosofía. Por lo menos este último tendría que ser llamado verdad racional, **[324]** y se concederá con facilidad que juicios como aquél que afirma que *Cicerón fue un gran orador*, que *ahora es de día*, etc., no representa verdades racionales. Pero no lo son, no porque tengan, como por casualidad, un contenido empírico, sino porque son sólo juicios positivos, que no pueden ni deben tener otro contenido sino uno individual inmediato y una determinación abstracta.

El juicio positivo tiene su verdad en primer lugar en el juicio negativo: *El individuo* no es abstractamente *universal*; pero el predicado del individuo, por el hecho de ser tal predicado, o porque, considerado por sí, sin la referencia al sujeto, es un universal *abstracto*, es él mismo un determinado; por consiguiente *el individuo* es *en primer lugar* un *particular*. Además, según la otra proposición, que está contenida en el juicio positivo, el juicio negativo reza: Lo *universal* no es abstractamente *individual, sino* que este predicado va por el hecho de que es predicado, o porque está en relación con un sujeto universal, es algo más amplio que la pura individualidad, y por consiguiente lo *universal* es igualmente, *en primer lugar*, un *particular*. —Puesto que este universal, como sujeto, se halla él mismo en la determinación del juicio de la individualidad, las dos proposiciones se reducen a una sola, que es: *El individuo es un particular*.

Puede observarse que: a) aquí se presenta como predicado la *particularidad*, de que antes ya se habló; solamente que aquí la particularidad no está puesta por una reflexión extrínseca, sino que ha surgido por medio de la relación negativa, ya indicada en el juicio; b) esta determinación resulta aquí sólo para el predicado. En el juicio *inmediato*, en el juicio existencial, el sujeto es lo que se halla en la base; la *determinación*, por consiguiente, parece, al comienzo, *deslizarse* sobre el *predicado*. Pero

en realidad esta primera negación no puede ser todavía una determinación, o exactamente no puede ser un *poner lo individual*, pues esto es solamente lo segundo, lo negativo de lo negativo.

Lo individual es un particular, es la expresión *positiva* del juicio negativo. Por lo tanto, esta expresión no es un verdadero **[325]** juicio positivo, pues éste, a causa de su inmediación, tiene por sus extremos sólo lo abstracto, mientras lo particular resulta, precisamente por el ponerse de la relación del juicio, como la primera determinación *mediada*. —Sin embargo, esta determinación no tiene que ser considerada sólo como un momento del extremo, sino también, como lo que en realidad es primeramente, esto es, como *determinación de la relación*; o sea el juicio tiene que ser considerado también como *negativo*.

Este traspaso se funda sobre la relación entre los extremos y su conexión en el juicio en general. El juicio positivo es la relación del individuo y de lo universal *inmediatos*, es decir, de términos tales, que uno de ellos, al mismo tiempo, *no* es lo que es el otro; por lo cual la relación es también, esencialmente, una *separación* o sea es *negativa*; en consecuencia el juicio positivo tenía que ser puesto como negativo. Por consiguiente los lógicos no deberían armar tanto alboroto por el hecho de que el *no* del juicio negativo sea referido a la *cópula*. Lo que en el juicio es *determinación* del extremo, es igualmente una *relación determinada*. La determinación del juicio, o sea el extremo, no es la determinación puramente cualitativa del ser *inmediato*, que tiene que oponerse solamente a un *otro*, *fuera de él*. Ni tampoco es determinación de la reflexión, que según su forma general, se comporta como un positivo o un negativo, cada uno de los cuales está puesto de modo que excluye al otro, y es idéntico con el otro solamente *en sí*. La determinación del juicio, como determinación de concepto, es en ella misma un universal, puesto de tal modo que se *continúa* en su otro Viceversa la *relación* del juicio es la misma determinación que tienen los extremos; en efecto es precisamente esta universalidad y continuación de aquéllos uno en el otro; como estos extremos son diferentes, la relación tiene también la negatividad en sí.

El traspaso ya indicado, de la forma de la *relación* a la forma de la *determinación*, lleva consigo la *consecuencia inmediata* de que el *no* de la

cópula tiene igualmente que unirse al predicado y éste tiene que ser determinado como lo **[326]** *no-universal*. Pero lo no-universal, por una consecuencia igualmente inmediata, es lo *particular*. —Si lo *negativo* se mantiene firme según la determinación totalmente abstracta del *no-ser* inmediato, el predicado es sólo el no-universal *totalmente indeterminado*. De esta determinación, por otro lado, se trata en la lógica a propósito de los conceptos *contradictorios*, y se inculca como algo importante el que en lo *negativo* de un concepto hay que mantenerse firme sólo en tal negativo, y que esto tiene que ser considerado como la extensión puramente *indeterminada* de lo *otro* del concepto positivo. Así el puro *no-blanco* podría ser igualmente tanto el rojo, el amarillo, el azul, etc., como también el negro. Pero el *blanco* como tal es la determinación *carente de concepto* propia de la intuición; el *no* del blanco es entonces el *no-ser* igualmente carente de concepto, es decir, una abstracción que ha sido considerada precisamente al comienzo de la lógica, y de la cual ha sido reconocido, como primera verdad, el *devenir*. Si al considerar las determinaciones del juicio se emplea como ejemplo un tal contenido carente de concepto, tomado de la intuición y la representación, y se consideran las determinaciones del *ser* y las de la *reflexión* como determinaciones del juicio, éste es el mismo procedimiento *falto de crítica*, que se usa cuando, con Kant, se aplican los conceptos del intelecto a la infinita idea racional, *o* a la llamada *cosa-en-sí*. El *concepto*, al que pertenece también el *juicio* que procede de él, es la verdadera *cosa-en-sí*, o sea lo *racional*; pero aquellas determinaciones pertenecen al *ser* o a la *esencia y* no son todavía formas elaboradas de la manera y guisa como están en su verdad, es decir, en el *concepto*. —Sí nos detenemos en el blanco, el rojo, etc., como representaciones *sensoriales*, entonces, como de costumbre, se llama concepto algo que es sólo determinación representativa, y entonces, claro está, el no-blanco, el no-rojo, etc., no son algo positivo, así como también el no-triangular es algo del todo indeterminado, porque la determinación que se funda sobre el número y el *cuanto* en general es la determinación esencialmente *indiferente, carente de concepto*. Sin embargo, como el *no-ser* mismo, así **[327]** también este contenido sensitivo tiene que ser *concebido*, y tiene que perder aquella indiferencia e inmediación abstracta,

que tiene en la representación ciega, inmóvil. Ya en el ser determinado la *nada*, carente de pensamiento, se convierte en *límite*, por cuyo medio *algo* en realidad *se refiere* aún a un *otro* fuera de él. Pero, en la reflexión, es lo *negativo*, el que *se refiere esencialmente* a un *positivo* y por ende se halla *determinado*; un negativo ya no es aquel *no-ser indeterminado*; está puesto como lo que existe sólo porque lo positivo se le contrapone; y el tercero es el *fundamento* de ellos. Así lo negativo queda contenido en una esfera cerrada, donde lo que uno *no es, es* algo determinado. —Aún más, en la continuidad absolutamente fluida del concepto y de sus determinaciones el *no es* de inmediato algo positivo, y *la negación* no es sólo determinación, sino que está acogida en la universalidad, y puesta como idéntica con ésta. Por consiguiente lo no-universal es de inmediato lo *particular*.

2. Puesto que la negación atañe a la relación del juicio, y el *juicio negativo* está considerado todavía como tal, *ante todo es todavía un juicio*; se tiene así la conexión entre sujeto y predicado, o sea entre individualidad y universalidad, y su relación que es la *forma* del juicio. El sujeto, como lo inmediato que se halla en la base, queda sin ser tocado por la negación; conserva así su determinación, que es la de tener un predicado, o sea su relación con la universalidad. Por lo tanto, lo que se halla negado, no es la universalidad en general en el predicado, sino la abstracción o determinación de éste, que, frente a aquella universalidad, aparecía como un *contenido*. —Así que el juicio negativo no es la negación total; la esfera universal, que contiene el predicado, subsiste todavía; la relación del sujeto con el predicado, por ende, es todavía esencialmente positiva; la *determinación* que queda aún del predicado es igualmente una *relación*. —Cuando, por ejemplo, se dice: La rosa *no* es roja, con esto se niega solamente la *determinación* del predicado, y se la separa de la universalidad que igualmente le compete; la esfera universal, el *color*, queda conservada; si la rosa no es roja, con **[328]** esto se admite que tiene un color, otro color; según esta esfera universal, el juicio es aún positivo.

El individuo es un particular —esta forma positiva del juicio negativo expresa de inmediato lo siguiente: lo particular contiene la universalidad. Expresa, además, también que el predicado no es sólo un universal, sino también un determinado. La forma negativa contiene la misma cosa; en

efecto, dado que, por ejemplo, la rosa no es ciertamente roja, no sólo debe conservar la esfera universal del color como predicado, sino que debe tener también *algún otro color determinado*. Solamente la determinación singular del rojo está, por ende, eliminada, y no sólo ha sido mantenida la esfera universal, sino que se ha conservado también la determinación; pero convertida en una determinación *indeterminada*, universal, y con esto convertida en *particularidad*.

3. La *particularidad*, que ha resultado ser la determinación positiva del juicio negativo, es lo que media entre la individualidad y la universalidad; así el juicio negativo es ahora en general el que media, y lleva al tercer paso, el de la *reflexión del juicio de existencia en sí mismo*. Según su significado objetivo, éste es sólo el momento del cambio de los accidentes, o bien, el cambio, en la existencia, de las propiedades particulares de lo concreto. Por medio de este cambio surge la completa determinación del predicado, o sea lo *concreto* como puesto.

El individuo es un particular, según la expresión positiva del juicio negativo. Sin embargo, el individuo al mismo tiempo *no* es un particular; en efecto la particularidad tiene mayor extensión que la Individualidad; es, por ende, un predicado, que no corresponde al sujeto, y en el que por ende éste todavía no tiene su verdad. El *individuo* es *sólo un individuo*, es la negatividad que no se refiere a un otro, sea de manera positiva o negativa, sino solamente a sí misma. La rosa no es *cualquier* cosa colorida, sino que tiene sólo el color determinado, que es el color de la rosa. El individuo no es un determinado indeterminado, sino lo determinado determinado.

A partir de esta forma positiva del juicio negativo, esta negación suya apareced e nuevo sólo como una *primera* negación. Pero no lo es. Más bien el juicio negativo es ya, en sí y por sí, la segunda negación, o sea la negación de la negación, y lo que él es en sí y por sí, tiene que ser puesto. Es decir, él *niega la determinación* del predicado del juicio positivo, su universalidad *abstracta*, o bien, si se la considera como contenido, la calidad singular que contiene, procedente del sujeto. Pero la negación de la determinación es ya la segunda negación, es decir, el infinito retorno de la individualidad a sí misma. Por lo tantos e ha efectuado con esto el *restablecimiento* de la totalidad concreta del sujeto, o más bien ahora

solamente él está *puesto* como individuo, puesto que, por medio de la negación y la eliminación de aquélla [totalidad], ha sido mediado consigo mismo. Por su parte el predicado ha traspasado así de la primera universalidad ala absoluta determinación, y se ha igualado con el sujeto. Por lo tanto, el juicio reza: *lo individual es individual*. —De otro lado, puesto que el sujeto tenía que ser considerado igualmente cómo *universal*, y puesto que, en el juicio negativo, el predicado, que, frente a aquella determinación del sujeto, es lo individual, se amplió en la particularidad, y como ahora, además, la negación de esta determinación es también la *purificación* de la universalidad, contenida en el juicio, el juicio suena también así: *Lo universal es lo universal*.

En estos dos juicios, que antes habían resultado por reflexión extrínseca, el predicado se halla ya expresado en su positividad. Pero en primer lugar la negación del juicio negativo mismo tiene eme aparecer en forma de un juicio negativo. Se evidenció que en éste había quedado aún una *relación positiva* del sujeto con el predicado, y la *esfera universal* de este último. El predicado por lo tanto contenía de este lado una universalidad más ajena a la limitación que el juicio positivo, y por consiguiente tiene que ser negado aún más; decididamente por el sujeto como Individual. De esta manera, *toda la extensión del predicado* queda negada y no hay ya ninguna relación positiva entre éste y el sujeto. Éste es el *juicio infinito*. **[330]**

c) El juicio infinito.

El juicio negativo tiene tan poco de verdadero juicio como el juicio positivo. Sin embargo, el juicio infinito, que tiene que ser la verdad del negativo, es, según su expresión negativa, el juicio *infinito negativo*, un juicio donde también la forma del juicio se halla eliminada. —Pero éste es un *juicio contradictorio*. Tiene que ser un *juicio*, y, por ende, tiene que contener una relación entre sujeto y predicado; pero semejante relación, *al mismo tiempo*, *no* debe hallarse en él. —El nombre del juicio infinito suele ser citado, en realidad, en las lógicas corrientes, pero sin que se aclare mejor, qué hay que pensar de él. Es fácil conseguir ejemplos de juicios

infinitos negativos, mientras se vinculen negativamente, como sujeto y predicado, ciertas determinaciones de las cuales una no sólo no contenga la determinación de la otra, sino tampoco su esfera universal; así, por ejemplo: El espíritu no es rojo, amarillo, etc., no es ácido, alcalino, etc.; la rosa no es un elefante; el intelecto no es una mesa, y otros por el estilo. —Estos juicios son *correctos* o sea *verdaderos*, como se los llama; pero, a pesar de esta verdad, son absurdos y tontos. —O, mejor dicho, *no son juicios*. —Un ejemplo más real del juicio infinito, es la *mala* acción. En un pleito *civil*, algo queda negado sólo como propiedad de la otra parte, así que, empero, se concede que tendría que ser suyo, si tuviera derecho sobre él; y se lo reclama sólo desde el punto de vista del derecho; en tal juicio negativo la esfera universal, es decir, el derecho, queda, por ende, reconocida y conservada. Sin embargo, el *crimen* es el juicio *infinito*, que niega no sólo el derecho *particular*, sino al mismo tiempo también la esfera universal, es decir, el *derecho como derecho*. Es cierto que el crimen tiene su *exactitud* en el hecho de ser una acción real; pero, como ésta se refiere de manera del todo negativa a la moralidad que constituye su esfera universal, es así una acción contradictoria.

Lo *positivo* del juicio infinito, de la negación de la negación, es la *reflexión de la individualidad* en sí misma, por **[331]** cuyo medio solamente ella queda puesta como la *determinación determinada*. *El individuo es individuo*, era su expresión, según aquella reflexión. El sujeto, en el juicio de existencia, está como individuo *inmediato*, y por lo tanto más bien solamente como *algo en general*. Sólo por medio de la mediación del juicio negativo y el infinito, está *puesto* como individuo.

Con esto el individuo está *puesto* como *continuándose en su predicado*, que es idéntico con él; así tampoco la universalidad está ya como universalidad *inmediata*, sino como una *colección* de diferentes. El juicio infinito positivo reza también: *Lo universal es universal*, y así éste también está puesto como el retorno a sí mismo.

Por esta reflexión de las determinaciones del juicio en sí, el juicio ahora se ha eliminado; en el juicio infinito negativo, la diferencia, por decirlo así, es *demasiado grande*, para que el juicio permanezca siendo aún un juicio; sujeto y predicado no tienen en absoluto ninguna relación positiva entre

ellos; al contrario, en el juicio infinito positivo hay sólo identidad, y a causa de la falta completa de diferencia, no existe más juicio.

Con más exactitud, el *juicio de existencia* es aquél que se ha eliminado; queda *puesto* así lo que contiene la *cópula* del juicio, es decir, que los extremos cualitativos quedan eliminados en esta su identidad. Pero, puesto que esta unidad es el concepto, queda también de inmediato dividida nuevamente en sus extremos, y se halla como un juicio, cuyas determinaciones, empero, ya no son inmediatas, sino como reflejada en sí. El *juicio de existencia* ha traspasado al *juicio de reflexión*.

B. EL JUICIO DE REFLEXIÓN

El sujeto, en el juicio surgido ahora, es un individuo como tal, y al mismo tiempo lo universal no es más una universalidad *abstracta*, o una *propiedad singular*, sino que está puesto como un universal, que se ha reunido como en uno solo por medio de la relación de los diferentes, o bien, considerado **[332]** en general según el contenido de diferentes determinaciones, es el sumarse de múltiples propiedades y existencias. —Si hay que dar ejemplos de predicados del juicio reflexivo, éstos deben ser de otra especie que aquéllos de los juicios de la existencia. Sólo en el juicio reflexivo se halla propiamente un *contenido determinado*, es decir, un contenido en general; en efecto, éste representa la determinación formal reflejada en la identidad, como diferente de la forma, puesto que ésta es una determinación diferente —tal cual es, todavía, como juicio. En el juicio de existencia el contenido es sólo un contenido inmediato, o abstracto, indeterminado. —Como ejemplos de juicios reflexivos pueden, por ende, servir los siguientes: El hombre es *mortal*, las cosas son *perecederas*, este objeto es *útil*, *nocivo*; la *dureza*, la *elasticidad* de los cuerpos, la *beatitud*, etc, se hallan entre estos peculiares predicados. Ellos expresan una esencialidad, que, empero, es una determinación en la *relación*, o bien una universalidad *comprensiva*. Esta *universalidad*, que se determinará de manera ulterior en el movimiento del juicio reflexivo, es todavía diferente de la *universalidad del concepto* como tal; en realidad no es más la

universalidad abstracta del juicio cualitativo; pero conserva todavía la relación con lo inmediato, de donde deriva, y lo tiene en su fundamento para su negatividad. —El concepto determina la existencia, en primer lugar como *determinaciones de relación* y como continuidades de éstas en las diferentes multiplicidades de la existencia —de manera que lo verdadero universal es, sin duda, su esencia interior, pero *en la apariencia*, y esta naturaleza relativa, o también su *característica*, no es todavía lo existente en sí y por sí de aquéllas.

Puede parecer cosa obvia el determinar el juicio reflexivo como juicio de *cantidad*, tal como también el juicio de existencia fue determinado a la vez como el juicio *cualitativo*. Pero, como en éste la *inmediación* no era sólo la inmediación *existente*, sino esencialmente también la mediada *y abstracta*, así también aquí aquella inmediación eliminada no es sólo la cualidad eliminada, y del mismo modo no **[333]** es pura *cantidad*. Más bien así como la calidad es la inmediación más extrínseca, de la misma manera ésta es la *determinación más extrínseca* que pertenezca a la mediacion.

Hay todavía que hacer una observación acerca de la *determinación* tal como aparece en el juicio reflexivo considerado en su movimiento, es decir, que en el juicio de existencia el *movimiento* de la misma determinación se mostraba en el *predicado*, porque este juicio se hallaba en la determinación de la inmediación, y por consiguiente el sujeto aparecía como lo que era el fundamento. Por lo mismo en el juicio reflexivo el movimiento progresivo del determinar se efectúa *en el sujeto*, porque este juicio tiene como su determinación el *ser-en-sí reflejado*. Por consiguiente aquí lo esencial es *lo universal* o sea el predicado; éste constituye, por ende, *el fundamento*, con respecto al cual el sujeto tiene que ser medido y determinado de manera correspondiente a aquél. —Sin embargo también el predicado consigue, por medio del ulterior desarrollo progresivo de la forma del sujeto, una ulterior determinación; pero la consigue *de modo indirecto*; mientras la otra, al contrario, se presenta, por la razón expuesta, como determinación progresiva *directa*.

Por lo que se refiere al significado objetivo del juicio, el individuo, por medio de su universalidad, penetra en la existencia; pero como en una determinación de relación esencial, de una esencialidad que se mantiene a

través de la multiplicidad del fenómeno. El sujeto *debe* ser lo determinado en sí y por sí; esta determinación la tiene en su predicado Por otro lado, el individuo está reflejado en este predicado suyo, que es su esencia universal; por lo tanto el sujeto es lo existente y lo aparente. El predicado, en este juicio, no *inhiere* más en el sujeto; es más bien lo *existente en sí*, bajo el cual está *subsumido* aquel individuo como un accidental. Si los juicios de la existencia pueden también ser determinados como *juicios de la inherencia*, entonces los juicios de la reflexión son más bien *juicios de la subsunción*. **[334]**

a) El juicio singular.

El juicio inmediato de la reflexión es ahora de nuevo: *lo individual es universal*; pero con sujeto y predicado entendidos en el significado mencionado. Por consiguiente este juicio puede ser expresado con más exactitud en la siguiente forma: *Esto es un universal esencial*.

Pero un «esto» no es un universal esencial. Aquel juicio, que según su forma universal es positivo en general, tiene que ser entendido de modo negativo. Sin embargo, como el juicio de la reflexión no es puramente un juicio positivo, la negación no concierne directamente al predicado, que no es inherente, sino que es lo *existente en sí*. Más bien, el sujeto es lo que cambia y lo que tiene que ser determinado. Por consiguiente, el juicio negativo, aquí, tiene que ser comprendido de la manera siguiente: *No es un esto* que es un universal de la reflexión; un tal *en-sí* tiene una existencia más universal de la que tiene solamente en un *esto*. El juicio singular, por lo tanto, tiene su próxima verdad en el juicio *particular*.

b) El juicio particular.

La no-individualidad del sujeto que tiene que ser puesta en lugar de su singularidad en el primer juicio reflexivo, es la *particularidad*. Pero la individualidad, en el juicio reflexivo, está determinada como *individualidad esencial*; por consiguiente la particularidad no puede ser una determinación

simple, abstracta, donde el individuo estaría eliminado y lo existente habría perecido, sino que tiene que estar sólo como una ampliación del individuo en la reflexión extrínseca; por consiguiente el sujeto es: *Algunos estos*, o sea una *particular multitud de individuos*.

Este juicio: *Algunos individuos son un universal de la reflexión*, aparece a primera vista como un juicio positivo; pero es también negativo. En efecto, *alguno* contiene la universalidad; según ésta puede ser considerado como *comprensivo*; pero, a la vez, siendo particularidad, no es adecuado **[335]** a la universalidad. La determinación *negativa*, que el sujeto ha adquirido por medio del traspaso del juicio singular, es, como ya se mostró, también determinación de la relación, es decir, de la cópula. —En el juicio: *algunos* hombres son felices, está ínsita la *consecuencia inmediata: algunos* hombres *no* son felices. Si *algunas* cosas son útiles, entonces, precisamente por esto, *algunas* cosas *no* son útiles. El juicio positivo y el negativo ya no caen uno fuera del otro, sino que el juicio particular contiene de modo inmediato a ambos al mismo tiempo, precisamente porque es un juicio reflexivo. —Pero el juicio particular es *indeterminado* precisamente por esto.

Si consideramos luego, en el ejemplo de un tal juicio, el sujeto: *algunos hombres, animales*, etc., veremos que, además de la determinación particular de forma: *algunos*, contiene también la determinación de contenido: *hombre*, etc. El sujeto del juicio singular podría ser: *Este hombre*; una singularidad que pertenece precisamente al mostrar extrínseco; por consiguiente tiene más bien que decirse, por ejemplo, *Cayo*. Pero el sujeto del juicio particular ya no puede ser *algunos Cayos*, pues Cayo tiene que ser un individuo como tal. Por consiguiente a la expresión *algunos* se le añade un contenido más universal, por ejemplo *hombres, animales*, etc. Esto no es sólo un contenido empírico, sino un contenido determinado por la forma del juicio; es precisamente un *universal*, porque este *algunos* contiene la universalidad, y ésta tiene al mismo tiempo que estar separada de los individuos, pues la individualidad reflejada se halla en su base. Con más exactitud, ella es también la *naturaleza universal*, o sea el *género* hombre, animal —es aquella universalidad, que es el resultado del juicio reflexivo, pero *anticipada*; así como también el juicio positivo, por cuanto

tiene al *individuo* como sujeto, anticipaba la determinación, que es resultado del juicio de la existencia.

El sujeto, que contiene los individuos, su relación con la particularidad y la naturaleza universal, está, por lo tanto, a puesto como la totalidad de las determinaciones del concepto. Sin embargo, esta consideración, en realidad, es una **[336]** consideración extrínseca. Lo que en el sujeto está ante todo ya puesto en *relación* recíproca por medio de su forma, es la *ampliación* del *esto* a particularidad; pero, esta generalización no le resulta adecuada; *esto* es algo totalmente determinado, mientras *algunos estos* es indeterminado. La ampliación tiene que competer al *esto*, es decir, tiene que ser correspondiente a él, *totalmente determinada*; una tal ampliación es la totalidad, o en primer lugar, la *universalidad* en general.

Esta universalidad tiene por base el *esto*, pues aquí el individuo es lo reflejado en sí; sus ulteriores determinaciones, por consiguiente, se deslizan *de modo extrínseco* sobre él, y como la particularidad se determinó por este motivo como *algunos*, así la universalidad, que el sujeto ha logrado, es *totalidad, y* el juicio particular ha traspasado al juicio *universal*.

c) El juicio universal.

La universalidad, tal como se halla en el sujeto del juicio universal, es la universalidad externa de la reflexión, es decir, la *totalidad*. *Todos* existen como *individuos*[40]; el individuo allí queda sin alteración. Esta universalidad, por ende, es sólo una *colección* de los individuos que subsisten por sí; es una *comunidad*, que les compete sólo en la *comparación*. Esta comunidad suele ante todo ofrecerse a la *representación* subjetiva, cuando se habla de universalidad. Como primera razón, por la cual una determinación tenga que ser considerada como universal, se alega ésta: que ella *conviene a los muchos*. —También en el *análisis* se vislumbra principalmente este concepto de universalidad, puesto que, por ejemplo, el desarrollo de una función en un *polinomio* se considera como algo *más universal* que el desarrollo de la misma función en un *binomio*, porque el *polinomio* representa **[337]** un *número mayor de individualidades* que el

binomio. La pretensión de que la función estuviera expuesta en su universalidad, exigiría precisamente un pantonomio, es decir, la infinitud agotada; pero aquí surge por sí mismo el límite a tal pretensión, y la representación de una *infinita* multitud tiene que conformarse con el *deber ser* de ella, y por consiguiente también con un *polinomio*. Sin embargo, en realidad, el binomio ya es el pantonomio, en los casos donde el *método* o la *regla* concierne sólo a la dependencia de un miembro con respecto a otro, y donde la dependencia de varios miembros con respecto a los que les preceden no se particulariza, sino que, como base, queda una única y la misma función. El *método* o *regla* tiene que considerarse como lo verdadero *universal*; en la prosecución del desarrollo o en el desarrollo de un polinomio la regla se halla solamente *repetida*; de modo que, por vía de la aumentada multiplicidad de los miembros, no logra nada en universalidad. Ya se habló antes de la falsa infinitud y de sus ilusiones; la universalidad del concepto es el *más allá alcanzado*; aquella infinitud queda afectada por el más allá como por algo inalcanzable, al quedar como un puro *progresar* al infinito. Si en la universalidad se vislumbra sólo la *totalidad*, es decir, una universalidad, que tiene que ser agotada en los individuos como individuos, entonces esto representa una recaída en aquella infinitud equivocada; o también se considera solamente la *multiplicidad* como totalidad. Sin embargo, la multiplicidad, por grande que sea, queda absoluta y solamente particularidad, y no es totalidad. —Pero en esto la mente vislumbra oscuramente también la universalidad que existe en sí y por sí, la universalidad del *concepto*; es el concepto el que la empuja con violencia más allá de la individualidad persistente, a la que se atiene la representación, y la lleva hacia fuera, allende lo extrínseco de la reflexión de aquélla, y le sustituye la reunión de todos *como totalidad*[41], o más bien como el categórico ser-en-sí y por-sí. **[335]**

Esto se evidencia también en la reunión de todos, que en general es la *empírica* universalidad. Puesto que lo individual está presupuesto como un inmediato, y, por ende, como *hallado* y *recibido* de modo extrínseco, la reflexión, que lo recoge en la reunión de todos, le queda igualmente extrínseca. Sin embargo, por el hecho de que lo individual, como *esto*, es en absoluto indiferente frente a esta reflexión, la universalidad y semejante

individual no pueden conglutinarse en una unidad. La totalidad empírica *queda*, por tanto, como una *tarea*, como un *deber ser*, que no puede ser representado así como un ser. Una proposición empírica universal —pues se establecen también proposiciones de este tipo— reposa ahora sobre la tácita convención de que, cuando no se puede alegar ninguna *instancia* contraria, la *pluralidad* de los casos tiene que valer como *totalidad*, o sea que la totalidad *subjetiva*, es decir, la de los casos *que han llegado a nuestro conocimiento*, puede ser considerada como una totalidad *objetiva*.

Ahora, al examinar más de cerca el *juicio universal*, en que estamos, vemos que el sujeto que, como ya se observó, contiene *como presupuesta* la universalidad que existe en sí y por sí, la contiene ahora en él también como *puesta*. «*Todos los hombres*», expresa ante todo el *género* hombre; *en segundo lugar* expresa este género en su desmembración; pero de manera tal, que los individuos al mismo tiempo quedan ampliados a la universalidad del género; en cambio, la universalidad, por medio de esta vinculación con la individualidad, queda totalmente determinada tanto como la individualidad; por esto la universalidad *puesta* se ha convertido en *igual* a la *presupuesta*.

Pero en realidad no hay que tener en cuenta con anticipación lo que ha sido *presupuesto*, sino que hay que considerar por sí el resultado en su determinación formal. —La individualidad, habiéndose ampliado a totalidad, está *puesta* como negatividad, que es relación idéntica consigo misma. Con esto no ha permanecido como aquella primera individualidad, como por ejemplo la de un Cayo, sino que constituye la determinación idéntica con la universalidad, o sea el absoluto **[339]** ser-determinado de lo universal. —Aquella *primera* individualidad del juicio singular no era la individualidad *inmediata* del juicio positivo, sino que había surgido por medio del movimiento dialéctico del juicio de existencia en general; ya estaba determinada para ser la *identidad negativa de* las determinaciones de aquel juicio. Ésta es la verdadera presuposición en el juicio reflexivo; frente al poner que se desliza sobre éste, aquella *primera* determinación de la individualidad era el *en-sí* de la misma. Lo que, así, ella es *en sí*, ahora está *puesto* por medio del movimiento del juicio reflexivo, es decir, la individualidad como relación idéntica de lo determinado consigo mismo.

Por medio de esto aquella *reflexión*, que amplía la individualidad a totalidad, es una reflexión que no le queda extrínseca, sino que solamente se pone *por sí*, lo que va es *en sí*.

Así, en verdad el resultado es la *universalidad objetiva*. Por lo tanto el sujeto se ha despojado de la determinación formal del juicio reflexivo, que partía del *esto*, y llegaba a través de los *algunos* a la *totalidad*. En lugar de: *todos los hombres*, ahora hay que decir: *El hombre*.

La universalidad, que ha surgido por este medio, es el *género*, la universalidad, que en ella misma es un concreto. El género no *inhiere* en el sujeto, o sea no es una propiedad singular, y en general no es propiedad de aquél; el género contiene disuelta cada determinación aislada en su pureza sustancial. —Por esto, porque está puesto como esta identidad negativa consigo mismo el género es esencialmente sujeto; pero no está más *subsumido* en su predicado. Con esto cambia ahora en general la naturaleza del juicio reflexivo.

Este juicio era esencialmente juicio de *subsunción*. El predicado estaba determinado como lo universal *existente en sí*, frente al sujeto; según su contenido podía ser considerado ya como una determinación esencial de relación, ya también como una nota característica —una determinación según la cual el sujeto es solamente una *apariencia* esencial. Pero, determinado como *universalidad objetiva*, cesa de estar subsumido bajo una tal determinación de relación, o bajo una tal reflexión colectiva; un predicado semejante, **[340]** frente a esta universalidad, es más bien un particular. De este modo, la relación de sujeto y predicado se ha trastrocado, y el juicio, por lo tanto, se ha eliminado.

Esta eliminación del juicio coincide con aquello en que se convierte la *determinación de la cópula*, que todavía tenemos que considerar; la eliminación de las determinaciones del juicio y su traspaso a la cópula son la misma cosa. —En efecto, cuando el sujeto se ha elevado a la universalidad, en esta determinación se ha puesto igual al predicado, que, como universalidad reflejada, comprende en sí también la particularidad; por consiguiente, sujeto y predicado son idénticos, es decir, han coincidido en la *cópula*. Esta identidad es el género, o sea la naturaleza de una cosa, en sí y por sí. Dado pues, que esta identidad se divide de nuevo en un juicio, es

la *naturaleza interna* aquélla por cuyo medio el sujeto y el predicado se refieren uno al otro, y ésta es una relación de *necesidad*, en la que aquellas determinaciones del juicio son sólo diferencias inesenciales. «Lo *que compete a todos los individuos de un género, compete por su naturaleza al género*» —es una consecuencia inmediata y la expresión de lo que antes se ha mostrado, es decir, que el sujeto (por ejemplo, *todos los hombres*) se desprende de su determinación de forma, y en su lugar hay que decir: *El hombre*. —Esta vinculación, que existe en sí y por sí, constituye la base de un nuevo juicio: *el juicio de necesidad*.

C. EL JUICIO DE NECESIDAD

La determinación alcanzada por la universalidad en su desarrollo, es, como ya se ha mostrado, la *universalidad existente en sí y* por *sí*, o sea la *universalidad objetiva*, a la cual en la esfera de la esencia corresponde la *sustancialidad*. Se distingue de ésta porque pertenece al *concepto* y por lo tanto no es sólo la necesidad *interna*, sino también la necesidad *puesta* de sus determinaciones, o también porque la *diferencia* le es inmanente, mientras en cambio la sustancia tiene su diferencia sólo en sus accidentes, y no la tiene en sí misma como principio. **[341]**

Ahora esta universalidad objetiva está *puesta* en el juicio, y así, *en primer lugar* está puesta con esta determinación esencial suya como inmanente a ella; *en segundo lugar*, como diferente de ella como *particularidad*, de la que aquella universalidad constituye la base sustancial. De esta manera está determinada como *género y especie*.

a) El juicio categórico.

El género se divide o se descompone esencialmente en *especies*; es género sólo por cuanto comprende en sí las especies; y la especie es tal sólo por cuanto de un lado existe en los individuos, y de otro lado representa una universalidad superior en el género. —Ahora el *juicio categórico* tiene como predicado una universalidad tal que el sujeto tiene en este predicado

su naturaleza *inmanente*. Pero el mismo juicio es el primer juicio, o el juicio *inmediato* de necesidad; por consiguiente es la determinación del sujeto, por cuyo medio éste es un particular o un individuo, frente al género o la especie, puesto que pertenece a la inmediación de la existencia exterior. —Sin embargo, la universalidad objetiva tiene también sólo aquí su *inmediata* particularización; por lo tanto, por un lado es ella misma una universalidad determinada, frente a la cual hay géneros superiores; por otro lado no es propiamente la universalidad próxima, es decir, su determinación no es propiamente el principio de la particularidad específica del sujeto. Pero lo que es *necesario* en esto, es la *identidad sustancial* del sujeto y el predicado, frente a la cual lo propio, por cuyo medio aquél se distingue de éste, existe sólo como un ser-puesto inesencial, o también es solamente un nombre. El sujeto está reflejado en su predicado en su ser-en-sí y por-sí. —Un predicado semejante no tendría que ser colocado en la misma clase de los predicados de los juicios considerados hasta aquí. Si por ejemplo, se pusieran juntos en una misma clase los juicios:

La rosa es roja
La rosa es una planta **[342]**
o bien:
Este anillo es amarillo,
es oro,

y se considerara una propiedad tan exterior como el color de una flor como un predicado igual al de su naturaleza vegetal, se pasa por alto una diferencia, que tendría que ser evidente a cualquier inteligencia mediocre. —El juicio categórico, por ende, tiene que ser distinto en absoluto de los juicios positivo y negativo; en éstos lo que se afirma con respecto al sujeto, es un contenido *singular* y *accidental*, en aquél es la totalidad de la forma reflejada en sí. Por consiguiente la *cópula* tiene en este juicio el significado de la *necesidad*; en los otros juicios tiene sólo el significado del *ser* abstracto, inmediato.

La *determinación* del sujeto, por cuyo medio éste es un *particular*, frente al predicado, es todavía primeramente algo *accidental*; sujeto y

predicado no están mutuamente relacionados de un modo necesario por vía de la *forma* o la *determinación*; por consiguiente la necesidad existe todavía como *interior*. —Pero el sujeto es sujeto sólo como *particular*, y puesto que tiene una universalidad objetiva, debe tenerla esencialmente según aquella primera determinación que es sólo inmediata. Lo universal objetivo, dado que *se determina*, es decir, se pone en el juicio, está esencialmente en la misma relación con esta *determinación* que se ha separado de él, con esta determinación como tal; es decir, que ésta, esencialmente, no tiene que ser puesta como puramente accidental. El juicio categórico corresponde a su universalidad objetiva sólo por esta *necesidad* de su ser inmediato, y de esta manera ha traspasado al *juicio hipotético*.

b) El juicio hipotético.

Si A existe, entonces B existe; es decir *el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, esto es, de B.* Lo que está puesto en este juicio, es la *conexión necesaria* de determinaciones inmediatas, que en el juicio categórico todavía no está puesta. —Hay aquí *dos* existencias inmediatas, o extrínsecamente **[343]** accidentales, de las que en el juicio categórico, al comienzo, hay una solamente, es decir, el sujeto; pero, al ser una extrínseca respecto a la otra, de inmediato la otra es también extrínseca respecto a la primera. —De acuerdo con esta inmediación, el *contenido* de ambos términos es todavía un contenido indiferente recíprocamente; este juicio, por consiguiente, es ante todo una proposición de forma vacua. Ahora, en realidad la inmediación es *en primer lugar*, como inmediación, un *ser* concreto, independiente; pero, *en segundo lugar*, su relación es lo esencial. Aquel ser, por ende, está también como pura *posibilidad*; el juicio hipotético no implica *que A exista*, o que B *exista*, sino solamente que si uno existe, *entonces* existe también el otro; solamente la conexión de los extremos está puesta como existente, no los extremos mismos. Más bien, en esta necesidad, cada uno está puesto como siendo a la vez el *ser de un otro*. —El principio de identidad afirma: A es solamente A y no es B; y B es solamente B y no es A. Al contrario, en el juicio hipotético el ser de las

cosas finitas está puesto según su verdad formal, por medio del concepto, de manera que lo finito es su propio ser, pero al mismo tiempo no es su ser, sino el ser de un otro. En la esfera del ser, lo finito se *modifica*, se transforma ya en un otro; en la esfera de la esencia es *fenómeno*, y está puesto de manera que el ser consiste en que un otro *aparece* en él, y la *necesidad* es la relación *intrínseca*, que todavía no está puesta como tal. Sin embargo el concepto es lo siguiente, que esta identidad está *puesta*, y que lo existente no es la identidad abstracta consigo misma, sino la identidad *concreta*, y que de inmediato es en él mismo el ser de un otro.

El juicio hipotético puede ser considerado con mayor determinación, por medio de las relaciones reflexivas, como relación de *razón* y *consecuencia, condición* y *condicionado, causalidad*, etc. Como en el juicio categórico la sustancialidad se hallaba en su forma de concepto, así en el juicio hipotético se halla en tal forma la conexión de la causalidad. Esta relación y las otras, están todas subordinadas a él; pero aquí ya no se hallan como relaciones de *términos independientes*, **[344]** sino que todos estos términos se hallan esencialmente sólo como momentos de una y la misma identidad. Sin embargo, en este juicio, estos momentos no son opuestos según las determinaciones del concepto como individual o particular, y universal, sino sólo todavía como *momentos en general*. El juicio hipotético, por lo tanto, tiene más bien la configuración de una proposición; como el juicio particular tiene un contenido indeterminado, así el hipotético tiene una forma indeterminada, porque su contenido no se comporta todavía según la determinación de sujeto y predicado. —Sin embargo, *en sí*, el ser, siendo el ser del otro, es precisamente por esto *unidad de sí mismo y del otro*, y es así *universalidad*; con eso justamente es al mismo tiempo sólo un particular, pues está determinado y en su determinación no es algo que se relacione sólo consigo mismo. Pero no está puesta la *simple particularidad abstracta* sino que por vía de la *inmediación*, que las *determinaciones poseen*, sus momentos están como diferentes; al mismo tiempo, por la unidad de estos momentos, que constituye su relación, la particularidad está también como su totalidad.

Por consiguiente, lo que en realidad está puesto en este juicio, es la universalidad como identidad concreta del concepto, cuyas determinaciones

no tienen ninguna subsistencia por sí, sino que son únicamente particularidades puestas en ella. Así el juicio es el *juicio disyuntivo*.

c) El juicio disyuntivo.

En el juicio categórico el concepto está como una universalidad objetiva y una individualidad extrínseca. En el juicio hipotético, el concepto se muestra en esta exterioridad en su identidad negativa; por medio de ésta sus momentos adquieren la determinación que ahora está puesta en el juicio disyuntivo, determinación que en el primer juicio ellos tienen de inmediato. Por consiguiente el juicio disyuntivo es la universalidad objetiva, puesta al mismo tiempo en unión con la forma. Contiene, pues, *en primer lugar*, la universalidad concreta, o sea el género en forma *simple*, **[345]** como sujeto; *en segundo lugar* contiene *la misma* universalidad, pero como totalidad de sus diferentes determinaciones. *A* es *B* o es C. Ésta es la *necesidad del concepto*, donde *en primer lugar* esta «mismidad» de los dos extremos constituye una misma extensión, un mismo contenido y una misma universalidad; *en segundo lugar* los dos extremos son diferentes según la forma de las determinaciones conceptuales, pero de manera tal, que, a causa de aquella identidad, ésta existe como *pura forma*. En tercer lugar aparece por eso la universalidad idéntica objetiva como lo reflejado en sí frente a la forma inesencial, aparece como *contenido*, que, empero, tiene en sí mismo la determinación de la forma, una vez como simple determinación del *género*, otra vez precisamente esta misma determinación como desarrollada en su diferencia, —y de tal manera es la particularidad de las *especies* y su *totalidad*, es decir, la universalidad del género. —La particularidad en su desarrollo constituye el *predicado*, porque ella es lo más *universal*, puesto que contiene toda la esfera universal del sujeto, pero la contiene también en la descomposición de la particularización.

Si se considera más detenidamente esta particularización, se ve que, en *primer lugar*, el género constituye la universalidad sustancial de las especies; por consiguiente el sujeto es *tanto B como* C; este *tanto-como* designa la identidad *positiva* de lo particular con lo universal. Este universal

objetivo se conserva perfectamente en su particularidad. *En segundo lugar*, las especies *se excluyen recíprocamente: A* es *B* o es C; en efecto las especies son la *diferencia determinada* de la esfera universal. Este *o… o* es la relación *negativa* de ellas. Sin embargo, en ésta las especies son tan idénticas como en aquella esfera universal; el género es la *unidad* de ellas consideradas como particulares determinados. Sí el género fuera una universalidad abstracta, como en los juicios de la existencia, entonces las especies tendrían también que ser consideradas sólo como *diferentes*, y como indiferentes recíprocamente; pero el género no es aquella universalidad extrínseca, surgida sólo por *comparación* y *abandono*, sino la universalidad inmanente y concreta de las **[346]** especies. Un juicio empírico disyuntivo no tiene necesidad; *A* es *B*, o es *C*, o es *D*, etc. porque las especies *B*, C, *D*, etc. se hallaron *ya existentes*; en sentido propio no se puede por lo tanto expresar ningún o… o; pues la enumeración de tales especies constituye sólo una plenitud subjetiva; *una* especie excluye por cierto cualquier *otra*; pero el *o… o* excluye *toda otra*, e incluye en sí una esfera total. Esta totalidad tiene su *necesidad* en la unidad negativa de lo universal objetivo, que tiene resuelta en sí la individualidad, y la tiene en sí de modo inmanente, como simple *principio* de la diferencia, por cuyo medio las especies están *determinadas* y *relacionadas* mutuamente. Por el contrario, las especies empíricas tienen sus diferencias en una cierta accidentalidad, que es un principio exterior, o sea que, por eso, no es *su* principio, y por lo tanto, no es tampoco la determinación inmanente del género; por consiguiente estas especies tampoco están relacionadas entre ellas según su determinación. —Sin embargo, las especies, por medio de la *relación* de su determinación, constituyen la universalidad del predicado. —Los conceptos llamados *contrarios* y *contradictorios*, deberían en realidad hallar solamente aquí su lugar; en efecto, en el juicio disyuntivo está puesta la diferencia esencial del concepto; pero ellos tienen al mismo tiempo su verdad en lo siguiente: que lo contrario y lo contradictorio mismos son también diferentes, sea de manera contraria, sea de manera contradictoria. Son *contrarias* las especies cuando son solamente *diferentes*, es decir, por medio del género, considerado como su naturaleza objetiva, tienen un subsistir existente en sí y por sí —son *contradictorias* cuando se excluyen.

Pero cada una de estas determinaciones es por sí unilateral y carece de verdad; en el o… *o* del juicio disyuntivo su unidad está puesta como su verdad, según la cual aquel subsistir independiente es él mismo, como *universalidad concreta*, también el *principio de* la unidad negativa, por cuyo medio ellas se excluyen recíprocamente.

Por la identidad, mostrada ahora, entre el sujeto y el predicado, según la unidad negativa, el género, en el juicio disyuntivo, está determinado como género *próximo*. Esta **[347]** expresión, en primer lugar indica sólo una diferencia de cantidad, es decir, de *más* o *menos* determinaciones, que un universal contiene respecto a una particularidad que está subordinada a él. De acuerdo con esto, sigue siendo accidental, sea cual sea propiamente el género próximo. Sin embargo, por cuanto el género se considera como un universal, constituido puramente por omisión de determinaciones, no puede propiamente formar ningún juicio disyuntivo; en efecto es accidental si acaso ha quedado todavía en él la determinación que constituye el principio del o… o. El género no estaría representado en general en las especies según su *determinación*, y estas especies podrían tener solamente de manera accidental el carácter de acabadas. En el juicio categórico, el género, en primer lugar se halla frente al sujeto, sólo en esta forma abstracta, y por consiguiente no es por necesidad el género más próximo a él, y por lo tanto le es extrínseco. Pero, dado que el género está como universalidad concreta esencialmente *determinada*, ocurre que como simple determinación, es la unidad de los *momentos del concepto*, que en aquella simplicidad se hallan sólo eliminados, pero tienen su diferencia real en las especies. Por consiguiente el género es el *género próximo* de una especie, puesto que ésta tiene su diferencia específica en la determinación esencial de aquél, y las especies en general tienen su determinación diferenciada como principio en la naturaleza del género.

El lado ahora considerado constituye la identidad del sujeto y del predicado, según el lado del *ser-determinado* en general; un lado, que ha sido puesto por el juicio hipotético, cuya necesidad es una identidad de inmediatos y diferentes, y, por ende, existe esencialmente como unidad negativa. Es en general esta unidad negativa, la que separa el sujeto del predicado, y que ahora está puesta ella misma como diferente; en el sujeto

como determinación *simple*, en el predicado como *totalidad*. Aquel separarse del sujeto y del predicado representa su *diferencia conceptual*; pero la *totalidad* de las *especies* en el predicado no puede propiamente ser otra. —La *determinación* recíproca de los miembros *disyuntivos* **[348]** resulta, por ende, de aquí. Se reduce a la diferencia del concepto, pues es sólo éste, el que se separa y manifiesta en su determinación su unidad negativa. Además la especie aquí tiene que ser tomada en consideración solamente según su simple determinación conceptual, no según la *forma* en que, al salir de la idea, ha penetrado en una más amplia *realidad* independiente; ésta, en todo caso, es *dejada de lado* en el simple principio del género. Pero la diferenciación *esencial* tiene que ser un momento del concepto. En el juicio considerado aquí, está *puesta* ahora precisamente, por medio de la propia determinación progresiva del concepto, su disyunción, esto es lo que en el concepto se ha mostrado como su determinación existente en sí y por sí, es decir, como su diferenciación en conceptos determinados. —Por el hecho de que ahora el concepto es lo universal, es decir, la totalidad, tanto positiva como negativa de lo particular, así precisamente por esto, *él mismo* es también de modo inmediato *uno de sus miembros disyuntivos*; pero *el otro* es esta universalidad resuelta en *su particularidad*, o sea la determinación del concepto *como determinación*, donde precisamente la universalidad se presenta como totalidad. —Cuando la disyunción de un género en especies no ha logrado todavía esta forma, esto es una prueba de que la disyunción no se ha elevado a la determinación del concepto, y no se ha engendrado de él. Si uno dice El *color* es violeta, o azul índigo, o celeste, o verde, o amarillo, o anaranjado, o rojo, debe reconocerse de inmediato, aun bajo el aspecto empírico, la mezcla y la impureza de una tal división; de este lado, examinada por sí, hay ya que llamarla bárbara. Cuando el color ha sido concebido como la *unidad concreta de* claro y oscuro, entonces este *género* tiene en sí la *determinación*, que constituye el *principio* de su particularizarse en especies. De éstas, empero, una tiene que ser el color simple en absoluto, que contiene en sí la oposición como en equilibrio, y cerrada y negada en su intensidad. Frente a este color simple tiene que presentarse la oposición de la relación de lo claro y lo oscuro, a la cual, puesto que ella se refiere a un

fenómeno natural, tiene que añadírsele **[349]** aún la neutralidad indiferente de la oposición. —El considerar como especies las mezclas, como el violeta o el anaranjado, y las diferencias de grados, como el azul índigo y el celeste, puede tener su fundamento sólo en un procedimiento absolutamente desconsiderado, que demuestra muy escasa reflexión incluso para el empirismo. Por otro lado, es cosa que no tiene que ser examinada aquí, cuáles formas diferentes, y aún más exactamente determinadas tenga la disyunción, según que se realice entre los elementos de la naturaleza o del espíritu.

El juicio disyuntivo tiene, en primer lugar, en su predicado, los miembros de la disyunción; pero es él mismo igualmente disyunto; su sujeto y su predicado son los miembros de la disyunción. Ellos son los momentos del concepto puestos en su determinación, pero puestos al mismo tiempo como idénticos; como *idénticos*: a) en la universalidad objetiva, que se halla en el sujeto como simple *género*, y en el predicado como esfera universal y como totalidad de los momentos del concepto; y b) en la unidad *negativa*, en la conexión desarrollada de la necesidad, según la cual la *simple determinación* en el sujeto se ha dividido en la *diferencia de las especies*, y, precisamente en éstas es su relación esencial y lo idéntico consigo mismo.

Esta unidad, la *cópula* de este juicio, donde los extremos se han unificado por su identidad, es, por lo tanto, el concepto mismo, justamente *como puesto*; el puro juicio de la necesidad se ha elevado así a *juicio del concepto*.

D. EL JUICIO DEL CONCEPTO

Sería difícil creer que el saber pronunciar *juicios de existencia*, como: *la rosa es roja*, la nieve es blanca, etcétera, demuestre un gran poder judicativo. Los *juicios de reflexión* son más bien *proposiciones*; en el *juicio de necesidad* el objeto está sin duda en su universalidad objetiva, pero sólo en el juicio que hay que considerar ahora se halla *su relación con el concepto*. El concepto, en este juicio, está puesto como base, y dado que

está en relación con [350] el objeto, está como un *deber ser*, al que la realidad puede o no corresponder. —Por consiguiente sólo un tal juicio contiene un verdadero acto indicativo; los predicados: *bueno, malo, verdadero, hermoso, exacto*, etc. expresan que la cosa ha sido *comparada con su concepto universal, como con un deber ser* absolutamente presupuesto, y que tiene o no *coincidencia* con él.

El juicio del concepto ha sido llamado juicio de *modalidad, y* se le ha considerado como si contuviera la forma como se comporta la relación de sujeto y predicado en un *intelecto externo*, y como si se refiriera al valor de la cópula sólo *en relación con el pensamiento*. De acuerdo con esto, el juicio *problemático* consistiría en lo siguiente: que el afirmar o el negar estarían considerados como *permitidos* o *posibles*, mientras en el juicio *asertórico* serían considerados como *verdaderos*, es decir, *reales, y* en el juicio *apodíctico* el negar o afirmar serían considerados *necesarios*. —Se ve aquí fácilmente por qué, en este juicio, se está tan próximo a salir del juicio mismo, y considerar su determinación como algo puramente *subjetivo*. En efecto, aquí el concepto, lo subjetivo, es lo que surge de nuevo en el juicio, y se refiere a una realidad inmediata. Sin embargo, este subjetivo no tiene que ser confundido con la *reflexión extrínseca*, que, por cierto es también algo subjetivo, pero en otro sentido que el concepto mismo. Éste, que surge de nuevo del juicio disyuntivo, es más bien el contrario de una pura *manera de ser*. Los juicios antecedentes son, en este sentido, sólo algo subjetivo, pues se fundan sobre una abstracción y una unilateralidad, en que se ha perdido el concepto. El juicio del concepto representa más bien el juicio objetivo y la verdad frente a aquéllos, precisamente porque tiene por base el concepto, en su determinación como concepto, y no una reflexión extrínseca o una *relación* con un *pensamiento* subjetivo, es decir, accidental.

En el juicio disyuntivo el concepto estaba puesto como identidad de la naturaleza universal con su particularización; por eso la relación del juicio había sido eliminada. Este *concreto* de la universalidad y de la particularización es en primer [351] lugar un simple resultado; ahora tiene que desarrollarse aún hasta la totalidad, puesto que los momentos que contiene al comienzo han perecido en él, y todavía no se hallan uno frente

al otro en una independencia determinada. —El defecto del resultado puede también ser expresado, de modo más determinado, con decir que en el juicio disyuntivo la *universalidad* objetiva se ha completado efectivamente en su *particularización*; pero la unidad negativa de esta última vuelve sólo *aquélla* y no se ha determinado todavía para ser el tercero, es decir, la *individualidad*. —Pero, cuanto el resultado mismo es la *unidad negativa*, tanto es por cierto él ya esta *individualidad*; pero así es sólo esta *única* determinación, que ahora tiene que *poner* su negatividad, dividirse en los *extremos* y de esta manera, al fin, desarrollarse hasta el *silogismo*.

La primera división de esta unidad es el juicio, en que ella está puesta una vez como sujeto, es decir, como un *individuo inmediato*, y luego como predicado, es decir, como relación determinada de sus momentos.

a) El juicio asertórico.

El juicio problemático es un juicio asertórico. El sujeto es un individuo concreto en general, el predicado lo expresa como *relación* entre su *realidad*, determinación o *constitución*, y su *concepto*. (Esta casa es *fea*, esta acción es *buena*.) Con más exactitud, este juicio contiene, pues, a) que el sujeto *debe* ser algo; su *naturaleza universal* se ha puesto como el concepto que está por sí; b) la *particularidad* que, no sólo a causa de su inmediación, sino también a causa de su expresa diferenciación respecto a su naturaleza independiente universal, existe como *constitución* y *existencia exterior*; esta última, debido a la independencia del concepto, es por su parte también indiferente respecto a lo universal, y puede o bien no convenirle. —Esta constitución es la *individualidad*, que se halla allende la necesaria *determinación* de lo universal en el juicio disyuntivo; determinación que existe sólo como particularización **[352]** de la *especie, y* como *principio* negativo del género. Por lo tanto la universalidad concreta, que ha surgido del juicio disyuntivo, se ha desdoblado en el juicio asertórico en forma de extremos a quienes falta todavía el concepto mismo, como unidad *puesta*, que los ponga en relación.

Por esto el juicio es sólo *asertórico*; su *confirmación* es una *aseveración* subjetiva. Que algo sea bueno o malo, exacto, apropiado o no, etc., tiene su conexión con un tercero extrínseco. Pero, que esta conexión se halle *puesta de modo extrínseco*, es lo mismo que decir que está solamente *en sí* o sea *de modo intrínseco*. —Si algo es bueno o malo, etc., nadie querrá opinar por eso que sea bueno solamente en la *conciencia subjetiva*, pero sea malo, quizá, en sí, o bien que bueno y malo, correcto, apropiado, etc., no sean predicados del objeto mismo. Lo puramente subjetivo de la aserción de este juicio, consiste, por lo tanto, en que la conexión *existente en sí* del sujeto y del predicado no está todavía *puesta*, o sea, lo que es lo mismo, que es sólo *extrínseca*; la cópula es todavía un *ser* inmediato, *abstracto*.

Por lo tanto, frente a la aseveración del juicio asertórico, se halla, con el mismo derecho, la aseveración opuesta. Si se afirma: esta acción es buena, entonces la afirmación contraria: esta acción es mala, tiene igual legitimidad. —O bien, considerado el asunto *en sí*, por el hecho de que el sujeto del juicio es un *individuo inmediato*, en esta abstracción no tiene todavía puesta *en él* la *determinación* que contendría su relación con el concepto universal; es así todavía algo accidental, tanto el que corresponda al concepto, como el que no le corresponda. Por consiguiente el juicio es esencialmente *problemático*.

b) El juicio problemático.

El juicio problemático es un juicio asertórico, el que tiene que ser entendido tanto de manera positiva como negativa. —Según este aspecto cualitativo, el juicio *particular* es también un juicio problemático; en efecto, vale tanto positiva como negativamente; —igualmente en el juicio *hipotético* **[353]** el ser del sujeto y del predicado son problemáticos —y siempre según este aspecto cualitativo, está puesto que el juicio singular y el categórico son todavía algo puramente subjetivo. Pero, en el juicio problemático como tal, este poner es más inmanente que en los juicios mencionados, porque en aquél el *contenido del predicado es la relación del*

sujeto con el concepto; aquí, por lo tanto, *se halla* precisamente *la determinación de lo inmediato como algo accidental*.

Ante todo aparece sólo como problemático si el predicado tiene que ser puesto en conexión con un sujeto dado o no, y la indeterminación cae, por ende, en la cópula. Para el *predicado* no puede resultar de esto ninguna determinación, pues es ya la universalidad objetiva, concreta. Por consiguiente lo problemático se refiere a la inmediación del *sujeto*, que por eso está determinada como *accidentalidad*. —Pero además no puede por eso abstraerse de la individualidad del sujeto; despojado en general de ésta, el sujeto sería sólo un universal. El predicado implica precisamente esto: que el concepto del sujeto tiene que ser puesto en relación con su individualidad. —No puede decirse: *La casa*, o *una casa* es buena, sino: *según cómo está construida*. Lo problemático del sujeto en él mismo constituye su *accidentalidad* como *momento*, la *subjetividad* de la *cosa* opuesta a su naturaleza objetiva o a su concepto, su pura *manera de ser* sea su *constitución*.

Con esto el *sujeto* mismo es distinto en su universalidad naturaleza objetiva, que es su *deber ser*, y en la particular constitución de su existencia. Por lo tanto contiene el *fundamento* de [su situación con respecto al problema] si *es así* como *debe ser*. De esta manera está puesto a la par con el predicado. —La *negatividad* de lo problemático, al estar dirigida contra la inmediación del *sujeto*, significa, por eso, sólo esta división originaria del mismo, que *en sí* está ya como unidad de lo universal y lo particular, *en estos momentos suyos*; es una división, que es el juicio mismo.

Puede todavía observarse que cada uno de *los dos* lados del sujeto, es decir, su concepto y su constitución, podría **[354]** ser llamado su *subjetividad*. El *concepto* es la esencia universal de una cosa que ha vuelto en sí; es la unidad negativa de ella consigo misma; esta unidad negativa constituye la subjetividad de ella. Pero una cosa es también esencialmente *accidental, y* tiene una *constitución externa*; ésta se llama igualmente su pura subjetividad, en oposición a aquella objetividad. La cosa misma es precisamente lo siguiente: que su concepto, como unidad negativa de sí mismo, niega su universalidad, y se presenta en la exterioridad de la

individualidad. —En este doble aspecto está puesto aquí el *sujeto* del juicio; los mencionados significados opuestos de la subjetividad, están, según su verdad, en uno mismo. —El significado de lo subjetivo se ha vuelto él mismo problemático, por el hecho mismo que *ha perdido* la *determinación* inmediata, que tenía en el juicio inmediato, y su *contraposición* determinada frente al *predicado*. Aquellos significados opuestos de lo subjetivo, que se presentan también en el razonamiento de la reflexión ordinaria, podrían por lo menos servir, ya por sí mismos, para llamar la atención sobre el hecho de que en *uno solo* de ellos lo subjetivo no tiene ninguna verdad. El doble significado es la manifestación de que cada uno de los significados por sí es unilateral.

Puesto así lo problemático como lo problemático de la *cosa, y* puesta así la cosa con su *constitución*, el juicio mismo ya no es problemático sino *apodíctico*.

c) El juicio apodíctico.

El sujeto del juicio apodíctico (la casa, construida así y así, es *buena*; la acción, *efectuada así y así*, es *justa*) tiene en sí, *en primer lugar* lo universal, lo que *tiene que ser; en segundo lugar* tiene su *constitución*; ésta contiene el *motivo* por el cual a *todo el sujeto* compete o no un predicado del juicio conceptual, es decir, si el sujeto corresponde o no a su concepto. Este juicio es ahora *verdaderamente* objetivo; o sea es la *verdad* del *juicio* en general. Sujeto y predicado se corresponden, y tienen el mismo contenido, y este contenido es, él mismo, la *concreta universalidad* puesta; es decir, **[355]** contiene los dos momentos, lo universal objetivo o el *género*, y lo *individualizado*. Por lo tanto [tal contenido] es aquí lo universal, que es *él mismo* y se continúa en *su opuesto*, y sólo como *unidad* con éste es universal. —Un universal tal como los predicados: bueno, apropiado, justo, etc., tiene como fundamento un *deber ser*, y contiene al mismo tiempo la *correspondencia* de la *existencia*; no es aquel deber ser o sea el género por sí, sino esta *correspondencia* la que representa la *universalidad*, que constituye el predicado del juicio apodíctico.

El *sujeto* contiene igualmente estos dos momentos en unidad *inmediata*, como *cosa*. Pero es la verdad de ella que está *quebrada* en sí, en su *deber ser* y su *ser*; éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad*. —El hecho de que esta división originaria, que es la omnipotencia del concepto, sea también un retorno en su unidad y relación absoluta del *deber ser* y del *ser* entre ellos, convierte lo real en *una cosa*; la relación interior de ellos, es decir, esta identidad concreta, constituye el *alma* de la cosa.

El traspaso de la simplicidad inmediata de la cosa al *corresponder*, que es la relación *determinada* entre su deber ser y su ser —o sea la cópula— examinada más detenidamente ahora se muestra como presente en la particular *determinación* de la cosa. El género es lo universal *existente en sí y por sí*, que por lo tanto aparece como lo que no está relacionado; en cambio la determinación es lo que se refleja en aquella universalidad *en sí*, pero que al mismo tiempo se refleja *en un otro*. Por consiguiente el juicio tiene su *fundamento* en la constitución del sujeto, y por eso es *apodíctico*. Con esto, además, se presenta ahora la *cópula determinada* y *plena*, que antes consistía en el *es* abstracto, y ahora, en cambio, se ha desarrollado ulteriormente como *fundamento* en general. Ella está en primer lugar como determinación *inmediata* en el sujeto; pero es a la vez la *relación* con el predicado, que no tiene otro *contenido*, sino este *corresponder* mismo, o sea *la* relación del sujeto con la universalidad.

Así la forma del juicio ha desaparecido, primeramente, porque sujeto y predicado, en sí, son el mismo contenido; **[356]** pero, en segundo lugar, porque el sujeto, por su determinación, indica más allá de sí, y se refiere al predicado. Sin embargo, también, en tercer lugar, *este referirse* ha traspasado al predicado, constituye sólo su contenido y es así la relación *puesta*, o sea el juicio mismo. De tal modo la identidad concreta del concepto, que era el *resultado* del juicio disyuntivo, y que constituye el fundamento *interno* del juicio conceptual, está restablecida *en el todo*, mientras antes estaba solamente puesta en el predicado.

Si se observa más detenidamente el aspecto positivo de este resultado, que constituye el traspaso del juicio a otra forma, entonces, como ya vimos, el sujeto y el predicado se presentan en el juicio apodíctico cada uno como el concepto integro. —La *unidad* del concepto como determinación, que

constituye la cópula que los relaciona, es al mismo tiempo *distinta* de ellos. En primer lugar se halla sólo del otro lado del sujeto, como su *constitución inmediata*. Pero, siendo esencialmente *lo que relaciona*, no es sólo tal *constitución* inmediata, sino *lo que pasa a través* del sujeto y del predicado, y es lo *universal*. —Dado que el sujeto y el predicado tienen el mismo *contenido*, por aquella determinación, al contrario, está puesta la *relación de forma*, la *determinación como universal*, o sea la *particularidad*. —Así ella contiene en sí las dos determinaciones de forma de los extremos, y es la relación *determinada* del sujeto y del predicado; es la *cópula* del juicio, *acabada*, o sea *llena de contenido*, es la unidad del concepto que ha surgido nuevamente del *juicio*, donde antes se hallaba perdida en los extremos. —*Por medio de este cumplimiento de la cópula*, el juicio se ha transformado en *silogismo*.

TERCER CAPITULO
EL SILOGISMO

EL *silogismo* ha resuelto algo así como la reconstrucción del *concepto en el juicio, y* por eso como la unidad y verdad de ambos. El concepto como tal tiene sus momentos como eliminados en la *unidad*; en el juicio esta unidad es algo intrínseco, o, lo que es lo mismo, un extrínseco, y los momentos están, sí, relacionados, pero están puestos como *extremos independientes*. En el *silogismo* las determinaciones del concepto están como los extremos del juicio, y al mismo tiempo está puesta la *unidad* determinada de ellos.

Por lo tanto el silogismo es el concepto totalmente puesto; por consiguiente es lo *racional*. —El intelecto se halla considerado como la facultad del concepto *determinado*, que se mantiene firme *por si*, por medio de la abstracción y de la forma de la universalidad. Sin embargo, en la razón, los conceptos *determinados* están puestos en su *totalidad* y *unidad*. Por consiguiente no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un, silogismo*.

Desde hace mucho tiempo el hacer silogismos ha sido atribuido a la razón; pero, por otro lado, se habla de la razón en si y por si, de principios y leyes racionales, de tal manera que no resulta claro cómo aquella razón, que silogiza, y esta razón, que es la fuente de leyes y otras verdades eternas y pensamientos absolutos, puedan estar en conexión reciproca. Si aquélla tuviera que ser sólo la razón formal, y ésta, en cambio, tuviera que crear el contenido, entonces, según esta distinción, en esta última no tendría que **[358]** faltar la *forma* de la razón, es decir, el silogismo. A pesar de esto, las dos suelen ser mantenidas tan separadas y sin que en ninguna de ellas se

mencione la otra, que la razón de los pensamientos absolutos parece avergonzarse de la razón del silogismo y del mismo modo el silogismo parece ser presentado como una operación de la razón, casi solamente por seguir una costumbre establecida.

Sin embargo, es evidente, como se observó precisamente ahora, que la razón lógica, si es considerada como razón *formal*, debe esencialmente hallarse también en la razón que tiene que operar con un contenido; y más bien todo contenido puede ser racional sólo por medio de la forma racional. A este respecto no es posible pedir explicaciones a un discurso muy común acerca de la razón, pues éste se abstiene de declarar qué es lo que hay que entender bajo el nombre de *razón*. Este conocimiento, que tendría que ser racional, en general está tan atareado con sus objetos, que se olvida de conocer la razón misma, y la distingue y designa sólo por medio de los objetos que ésta tiene. Si la razón tiene que ser aquel conocimiento que sabe algo acerca de Dios, de la libertad, del derecho y el deber, de lo infinito, lo incondicional, lo suprasensible, o bien que da aún sólo representaciones y sentimientos acerca de ellos, entonces por un lado estos últimos son sólo objetos negativos, por el otro queda, en general, la primera pregunta, es decir, ¿qué hay en todos aquellos objetos, por cuya causa ellos son racionales? —Hay lo siguiente: que su infinitud no es la vacía abstracción de lo finito ni la universalidad carente de contenido y de determinación, sino la universalidad plena, el concepto, que está *determinado* y tiene su determinación en si de esta manera verdadera, que él se diferencia en sí y es como la unidad de estas diferencias suyas, intelectuales y determinadas. Solamente así la razón *se eleva* sobre lo finito, lo condicionado, lo sensible, o de cualquier otra manera que se quiera determinarlo, y en esta negatividad es esencialmente *llena de contenido*; porque es la unidad como unidad de extremos determinados. Pero así lo *racional* no es otra cosa que el *silogismo*. **[359]**

Ahora, en primer lugar el silogismo como el juicio es *inmediato*; así sus determinaciones *(términos)* son determinaciones *simples*, *abstractas*; es así un *silogismo del intelecto*. Si nos detenemos en esta forma suya, entonces será claro que la racionalidad, en él, aunque esté presente y puesta, no aparece lo esencial del silogismo es la *unidad* de los extremos, el término

medio que los vincula y el *fundamento* que los sostiene. La abstracción, manteniendo firme la *independencia* de los extremos, les contrapone esta *unidad*, como una determinación que por sí es igualmente firme, *existente por sí*, y la concibe, de este modo, más bien como una *no-unidad* que como una unidad. La expresión: término *medio (medius terminus)* ha sido tomada de una representación espacial, y contribuye por su parte a que nos detengamos en la *exterioridad recíproca* de las determinaciones. Si ahora el silogismo consiste en que la *unidad de los extremos* está *puesta* en él, y si, empero, esta unidad de un lado está considerada en absoluto como un particular por sí, de otro lado sólo como una relación extrínseca, y si se pone como relación esencial del silogismo la *no-unidad*, entonces esa razón, que es el silogismo, no contribuye a la racionalidad.

En primer lugar el *silogismo de existencia*, donde las determinaciones están determinadas de modo tan inmediato y abstracto, muestra en él mismo (porque es, como el juicio, la *relación* de ellas) que ellas no son tales determinaciones abstractas, sino que cada una contiene la *relación con la otra* y el término medio no contiene sólo la particularidad frente a las determinaciones de los extremos, sino que contiene éstas, *puestas* en él.

Por medio de esta dialéctica suya, el silogismo de existencia se convierte en *silogismo de reflexión*, es decir, el *segundo silogismo*, con determinaciones tales que en cada una esencialmente aparece la *otra*, o *sea* tales que están puestas como *mediadas, lo* que en general tienen que ser, según el silogismo.

En tercer lugar, como este *aparecer* o ser mediado se refleja en sí mismo, el silogismo está determinado como *silogismo de necesidad*, donde lo que media es la naturaleza **[360]** objetiva de la cosa. Puesto que este silogismo determina los extremos del concepto también como totalidades, el *silogismo* ha logrado así la correspondencia de su concepto, o sea término medio y de su existencia o sea de las diferencias extremas, vale decir, ha logrado *su verdad*, y con eso ha traspasado de la subjetividad a la objetividad.

A. EL SILOGISMO DE EXISTENCIA

1. El silogismo, tal como es *de modo inmediato*, tiene como momentos las determinaciones del concepto, como determinaciones *inmediatas*. Son así las determinaciones abstractas de la forma, que no han logrado todavía desarrollarse por vía de la mediación hasta la *concreción*, sino que son solamente las determinaciones *singulares*. El *primer* silogismo, por ende, es el silogismo propiamente *formal*. El *formalismo* del silogizar consiste en detenerse en la determinación de este primer silogismo. El concepto, dividido en sus momentos *abstractos*, tiene como sus extremos la *individualidad y* la *universalidad*, y aparece él mismo como la *particularidad* que se halla entre ellas. A causa de su inmediación estos términos, como determinaciones que se refieren solamente a sí, están en conjunto como un *contenido singular*. Por lo tanto la particularidad constituye primeramente el término medio, al reunir de *inmediato* en sí los dos momentos de la individualidad y la universalidad. A causa de su determinación, de un lado ella está subsumida bajo lo universal, de otro lado está subsumido bajo ella lo individual, frente al cual ella tiene universalidad. Sin embargo, este *concretarse* es, en primer lugar, sólo *una bilateralidad*; a causa de la inmediación, en que el término medio está en el silogismo inmediato, se halla como *simple* determinación, y la *mediación*, que él constituye, *no está todavía puesta*. El movimiento dialéctico del silogismo de la existencia consiste ahora en que la mediación, que constituye por sí sola el silogismo, sea puesta en los momentos de éste. **[361]**

a) Primera figura del silogismo: I-P-U. [42]

I-P-U es el esquema general del silogismo determinado. La individualidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo individual no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal es de inmediato individual, sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad. —Estas determinaciones se hallan una frente a otra como *extremos*, *y* se unifican en un tercero *diferente*. Ambas son determinaciones, y en esto son *idénticas*; ésta su determinación universal es la *particularidad*. Sin embargo ellas son

extremos tanto frente a ésta como entre ellas, porque cada una está en su determinación *inmediata*.

El significado universal de este silogismo es que lo individual, que como tal es infinita relación consigo mismo, y por eso sería sólo un *interno*, sobresale, por medio de la particularidad, en la *existencia*, como en la universalidad, donde ya no pertenece sólo a sí mismo, sino que está *en una conexión extrínseca*; viceversa, dado que el individuo se diferencia en su determinación como particularidad, en esta separación es un concreto, y, como relación de la determinación con sí misma, es un *universal*, que se refiere a sí, y por ende, es también un verdadero individuo; ha vuelto *en sí* en el extremo de la universalidad, a partir de la exterioridad. —El significado objetivo del silogismo se halla presente en el primer silogismo solamente de manera *superficial*, por cuanto en éste las determinaciones no están puestas todavía como la unidad, que constituye la esencia del silogismo. Por lo tanto éste es todavía un silogismo subjetivo pues el significado abstracto, que tienen sus términos, no está aislado en sí y por sí, sino solamente en la conciencia subjetiva. —Además la relación de la individualidad, particularidad y universalidad es, como se ha mostrado, la *relación* **[362]** *formal necesaria y esencial* de las determinaciones del silogismo; la falta no consiste en esta determinación de la forma, sino en que *bajo esta forma* cada determinación singular no es al mismo tiempo más rica. —Aristóteles se ha atenido más a la pura relación de la *inherencia*, cuando expone así la naturaleza del silogismo: «Cuando *tres determinaciones se comportan entre ellas de manera que uno de los extremos se halla en toda la determinación media, y esta determinación media se halla en todo el otro extremo, entonces estos dos extremos están vinculados de manera necesaria*».[43] Aquí está expresada sólo la repetición de la *relación igual* de la inherencia, de un extremo con el término medio y de éste nuevamente con el otro extremo, más bien que la determinación de los tres términos entre ellos. —Ahora, como el silogismo se funda sobre la citada determinación de aquellos tres términos entre ellos, resulta claro de inmediato que las otras relaciones de los términos, que dan las demás figuras, pueden valer como silogismos del intelecto, sólo porque se dejan *reducir* a esta relación originaria. No son *diferentes especies* de figuras, que

se hallen *al lado de la primera*, sino que por un lado, por cuanto tienen que ser silogismos correctos, están fundados solamente sobre la forma esencial del silogismo en general, que es la primera figura; pero, por otro lado, por cuanto se alejan de ésta, son transformaciones, donde aquella primera forma abstracta traspasa por necesidad, y se determina así ulteriormente hasta convertirse en la totalidad. Resultará pronto más exactamente cómo está el asunto.

I-P-U es, por ende, el esquema universal del silogismo en su determinación. El individuo está subsumido bajo lo particular; éste, empero, bajo lo universal. Por consiguiente también el individuo está subsumido bajo lo universal. O bien en el individuo inhiere lo particular, en lo particular, empero, inhiere lo universal; *por consiguiente* también éste inhiere en el individuo. Lo particular, de un lado, es decir, frente a lo universal, es sujeto; frente al individuo **[363]** es predicado; o sea frente a aquél es individuo, frente a éste es universal. Por el hecho de que en él se hallan juntas las dos determinaciones, los extremos se hallan concluidos por esta unidad suya. El «por *consiguiente*» aparece como la consecuencia, que se ha verificado en el sujeto, y esta consecuencia ha sido derivada del entendimiento *subjetivo* en la relación de las dos premisas inmediatas.

Dado que la reflexión subjetiva expresa las dos relaciones del término medio con los extremos como *juicios* o *proposiciones* particulares y justamente inmediatas, así también *la conclusión*, como relación *mediada*, es de todas maneras una *proposición* particular, y el «por *consiguiente*» y el «por *lo tanto*» son la expresión de que ella es la proposición mediada. Este «por *consiguiente*», empero, no tiene que ser considerado como una determinación extrínseca a esta proposición, que tenga su fundamento y sede sólo en la reflexión subjetiva, sino más bien como un determinación fundada en la naturaleza misma de los extremos, cuya relación está expresada de nuevo como *puro juicio* o *proposición* sólo al servicio de la reflexión que abstrae, y por medio de ella, pero su *verdadera relación*, está puesta como el término medio. —Por lo tanto I es U; que esto sea un *juicio*, es simplemente una circunstancia subjetiva; el silogismo consiste precisamente en esto: que éste no sea sólo un *juicio*, es decir que no sea

sólo una relación constituida por la pura *cópula* o por el vacuo es, sino constituida por el término medio determinado y lleno de contenido.

Por lo tanto, cuando se considera el silogismo puramente como constituido *por tres juicios*, ésta es una visión formal, que pasa por alto la relación de las determinaciones, de donde depende todo en el silogismo. Es en absoluto una reflexión puramente subjetiva, la que divide la relación de los términos en premisas separadas y en una conclusión diferente de aquéllas:

Todos los hombres son mortales,
Cayo es hombre,
Luego, es mortal.

[364]

En seguida se siente uno aburrido cuando se oye citar un silogismo semejante; el aburrimiento procede de aquella forma inútil, que mediante la separación de las proposiciones da una apariencia de diversidad que se desvanece de inmediato en la cosa misma. El silogizar parece ante todo, por medio de esta configuración subjetiva, como un *expediente* subjetivo, al que recurre la tazón o el intelecto, cuando hay algo que no puede conocer de *modo inmediato*. —La naturaleza de las cosas, lo racional, no pone aquí, de todas maneras, mano a la obra, con establecer ante todo una premisa mayor, es decir, la relación de una particularidad con un universal existente, y, en segundo lugar con hallar una relación separada entre una individualidad y aquella particularidad, de donde finalmente saldría, en tercer lugar, una nueva proposición. —Este silogizar, que procede por proposiciones separadas, no es nada más que una forma subjetiva; la naturaleza de la cosa es que las diferentes determinaciones conceptuales de la cosa están vinculadas en la esencial unidad. Esta racionalidad no es un expediente; más bien, frente a la *inmediación* de la relación, que se verifica aún en el *juicio*, es lo *objetivo*, y aquella inmediación del conocer es más bien lo puramente subjetivo, mientras al contrario el silogismo es la verdad del juicio. —Todas las cosas son el *silogismo*, esto es, un universal, que por medio de la particularidad ha concluido con la individualidad; pero es evidente que no son totalidades constituidas por *tres proposiciones*.

2. En el silogismo intelectual *inmediato* los términos tienen la forma de *determinaciones inmediatas*. Ahora hay que considerarlas por este lado, según el cual esos términos son *contenido*. Por lo tanto, puede considerarse como silogismo *cualitativo*, así como el juicio de existencia tiene este mismo lado de determinación cualitativa. Los términos de este silogismo son, pues, como los términos de aquel juicio, determinaciones *singulares*; pues la determinación, por su relación consigo misma, está puesta como indiferente con respecto a la *forma*, y por ende, como contenido. El *individuo* es un objeto inmediato concreto cualquiera; la *particularidad* es una de estas determinaciones, propiedades c relaciones, singular; **[365]** la *universalidad* es a su vez una determinación aún más abstracta, más singular existente en lo particular. Puesto que el sujeto, como sujeto *inmediatamente* determinado, no está todavía puesto en su concepto, su concreción no está reducida a las esenciales determinaciones del concepto; su determinación que se refiere a sí, es, por consiguiente, una indeterminada, infinita *multiplicidad*. Lo individual tiene, en esta inmediación, una infinita multitud de determinaciones, que pertenecen a su particularidad; por consiguiente cada una de ellas puede constituir para él un término medio en un silogismo. Sin embargo, mediante *cada otro* término medio, el mismo individual se concluye luego con un *otro universal*; por medio de cada una de sus propiedades se halla en otro contacto y conexión de la existencia. —Además también el término medio es un concreto, en comparación con lo, universal; el término medio contiene él mismo varios predicados, y lo individual puede de nuevo ser concluido, por medio de este mismo término medio, con muchos universales. Por consiguiente, en general es *totalmente accidental y arbitrario* cuál de las muchas propiedades de una cosa se toma, y en base a cuál se vincula la cosa con un predicado; otros términos medios representan traspasos a otros predicados, e incluso el mismo término medio puede representar por sí un traspaso a diferentes predicados, pues, como particular frente a lo universal, contiene una pluralidad de determinaciones.

Pero no solamente fray para un sujeto posibilidad de una indeterminada multitud de silogismos, y un particular silogismo, según su contenido, es *accidental*, sino que estos silogismos, que conciernen al mismo sujeto,

tienen también que traspasar en la *contradicción*. En efecto, la diferencia en general, que en primer lugar es *diversidad* indiferente, es también esencialmente *oposición*. Lo concreto no es más un puro fenómeno, sino que es concreto en el concepto por la unidad de los opuestos, que se han determinado como momentos del concepto mismo. Ahora, dado que según la naturaleza cualitativa de los términos en el silogismo formal, lo concreto está concebido según una sola entre las determinaciones **[366]** que le competen, el silogismo le proporciona el predicado correspondiente a este término medio; pero, dado que, por otro lado, se concluye con la determinación contraria, aquella proposición silogística se presenta así como falsa, aun cuando, por sí, sus premisas y también su consecuencia sean del todo correctas. —Si a partir del término medio, que, por ejemplo, se ha pintado de azul una pared, se concluye que por eso la pared es azul, ésta es una conclusión correcta; pero la pared puede ser, a pesar de este silogismo, de color verde, si ha sido recubierta también con color amarillo; y de esta última circunstancia por sí se podría deducir que fuera amarilla. —Si del término medio de la sensibilidad, se concluye que el hombre no es ni bueno ni malo, porque de lo sensible no puede predicarse ni el uno ni el otro, el silogismo es correcto, pero la conclusión es falsa, porque del hombre, en cuanto es un concreto, vale también el término medio de la espiritualidad. Del término medio de la gravitación de los planetas, satélites y cometas hacia el sol, se concluye correctamente que estos cuerpos caen en el sol; pero no caen en él, pues son también por sí un propio centro de gravedad, o, según se dice, están arrastrados por la fuerza centrífuga. Del mismo modo sobre la base del término medio de la sociabilidad puede concluirse por la comunidad de bienes de los ciudadanos; del término medio de la individualidad, en cambio, si se lo sigue de la misma manera abstracta, procede la desintegración del estado, como, por ejemplo, se ha verificado en el imperio alemán, al querer atenerse al último término medio. —Con derecho, nada se considera menos satisfactorio que un tal silogismo formal, pues se funda sobre el acaso o el albedrío con respecto al problema de cuál término medio sea empleado. Aun cuando una tal deducción se haya desarrollado espléndidamente por medio de silogismos, y su exactitud haya sido totalmente reconocida, esto, empero, no lleva a nada, absolutamente,

pues queda siempre la posibilidad de encontrar otros términos medíos, de donde pueda deducirse, de modo igualmente correcto, exactamente lo contrario. —Las *antinomias* kantianas de la razón no son otra cosa sino lo siguiente: **[367]** que de un concepto una vez se toma como base una determinación, otra vez, en cambio, de modo igualmente necesario, otra. Esta insuficiencia y accidentalidad de un silogismo, por lo tanto, no tienen que ser atribuidas solamente al contenido, como si fueran independientes de la forma, y ésta perteneciera solamente a la lógica. Más bien, está ínsito en la forma del silogismo formal que el contenido sea una cualidad tan unilateral; el contenido está determinado para esta unilateralidad por aquella forma *abstracta*. El contenido es precisamente una única cualidad entre las muchas cualidades o determinaciones de un objeto concreto o de un concepto, pues, *según la forma*, no tiene que ser otra cosa sino una determinación así, inmediata, singular. El extremo de la singularidad, como *singularidad abstracta*, es lo concreto *inmediato*, y, por ende, lo infinita o indeterminadamente múltiple; el término medio es la *particularidad* igualmente *abstracta*, y, por consiguiente, una *sola* de estas múltiples cualidades, y también el otro extremo es lo *universal abstracto*. El silogismo formal, por consiguiente, es esencialmente, a causa de su forma, algo del todo accidental según su contenido, y por cierto no porque para el silogismo sea cosa accidental, si *esto* u *otro* objeto le sea sometido; porque la lógica hace abstracción de este contenido; si no porque estando aquí como base un sujeto será accidental lo que de él deduzca el silogismo como determinaciones de contenido.

3. Las determinaciones del silogismo son, por este lado, determinaciones de contenido, puesto que precisamente son determinaciones inmediatas, abstractas, reflejadas en sí. Pero lo esencial de ellas, es más bien que no son tales determinaciones reflejadas en sí, indiferentes recíprocamente, sino que son *determinaciones de forma*; por lo tanto son esencialmente *relaciones*. Estas relaciones son, *en primer lugar*, las de los extremos con el término medio, es decir, relaciones que son *inmediatas*, son las *propositiones praemissae*, y precisamente por una parte la de lo particular con lo universal *(propositio mayor)*, por otra parte la de lo individual con lo particular *(propositio minor)*. *En segundo* **[368]** *lugar*

se halla la relación de los extremos entre ellos, que es la relación *mediada (conclusio)*. Aquellas relaciones *inmediatas*, las premisas, son proposiciones o juicios en general, y *contradicen a la naturaleza del silogismo*, según la cual las diferentes determinaciones del concepto no están relacionadas de modo inmediato, sino que también su unidad tiene que ser puesta; la verdad del juicio es el silogismo. Las premisas no pueden quedar como relaciones inmediatas, tanto menos cuanto que su contenido está constituido de modo inmediato por determinaciones *diferentes, y*, por ende, ellas no son inmediatamente, en sí y por sí, idénticas; a menos que sean proposiciones puramente idénticas, es decir, tautologías vacuas, que no llevan a nada.

Por consiguiente, lo que se pide a las premisas, es ordinariamente que sean *demostradas*, es decir, *que deben ser igualmente presentadas como conclusiones*. Las dos premisas dan así dos ulteriores silogismos. Pero estos *dos* nuevos silogismos dan a su vez, juntos, *cuatro* premisas, que requieren *cuatro* nuevos silogismos; éstos tienen *ocho* premisas, cuyos *ocho* silogismos dan de nuevo, por sus *dieciséis* premisas *dieciséis* silogismos, y *así en seguida* en una progresión geométrica, *al infinito*.

Por lo tanto, aquí se presenta de nuevo la *progresión al infinito*, que se había presentado antes, en la *esfera* inferior *del ser, y* que no debía esperarse más en el campo del concepto, es decir, de la absoluta reflexión que procede de lo finito en sí, en el ámbito de la libre infinitud y verdad. Ya se mostró, en la esfera del ser, que donde se muestra la falsa infinitud, que desemboca en tal progresión, se halla la contradicción de un *ser cualitativo* y un *deber ser* que sobresale de éste y que es *impotente*; el progreso mismo es la repetición de la exigencia de la unidad, que se asoma frente a lo cualitativo, y de la constante recaída en el límite no apropiado a esta exigencia. En el silogismo formal, ahora, la relación *inmediata o* sea el juicio cualitativo, es la base, y la *mediación* del silogismo es lo que ha sido puesto frente a aquélla como más alta verdad. La demostración de las premisas, que procede al infinito, no resuelve aquella contradicción, **[369]** sino que solamente la renueva siempre, y es la repetición de un solo y mismo defecto originario. La verdad de la infinita progresión consiste más bien en que sean eliminados él mismo y la forma ya determinada por él como defectuosa.

Esta forma es la de la mediación, como I-P-U. Las dos relaciones I-P y P-U tienen que ser mediadas; si esto se verifica de la misma manera, entonces la forma defectuosa I-P-U queda sólo duplicada, y así sigue al infinito. P tiene, respecto a I, también la determinación formal de un *universal*, *y*, respecto a U, la determinación formal de un *individual*, pues estas relaciones son, en general, juicios. Por consiguiente necesitan la mediación, pero, con aquella configuración se presenta sólo de nuevo la relación, que tenía que ser eliminada.

Por consiguiente la mediación tiene que verificarse de otra manera. Para la mediación de P-U, está I; por lo tanto, la mediación tiene que mantener la forma de:

P-I-U

Para mediar I-P, está U; esta mediación, por consiguiente, se convierte en el silogismo:

I-U-P

Si a este traspaso se lo considera más detenidamente según su concepto, *en primer lugar*, la mediación del silogismo formal es *accidental* respecto a su *contenido*, como se mostró antes. Lo *individual* inmediato tiene en sus determinaciones una multitud indeterminada de términos medios, y éstos tienen a su vez otras muchas determinaciones en general; así que depende totalmente de un *albedrío* extrínseco, o en general de una *circunstancia extrínseca* y de una determinación accidental, con qué especie de universal el sujeto del silogismo tenga que concluir. Por consiguiente, con respecto al contenido, la mediación no tiene nada de necesario ni de universal, no está fundada en el *concepto de la cosa*; la *base* del silogismo es más bien lo que es extrínseco a la mediación, es decir lo *inmediato*; pero lo inmediato, entre las determinaciones del concepto, es lo *individual*.

Con respecto a la *forma*, la *mediación* tiene también como **[370]** su *presuposición* la *inmediación de la relación*; por consiguiente aquélla es ella misma mediada, y precisamente mediada por lo *inmediato*, es decir, por lo *individual*. —Con más exactitud por medio de la *conclusión* del primer silogismo, lo individual se ha convertido en aquél que media. La conclusión es 1-U; con eso lo *individual* está puesto como *universal*. En una de las premisas, es decir en la menor 1-P, lo individual está ya como *particular*, y,

por ende, como aquél, en el que dos determinaciones están reunidas. —O bien la conclusión en sí y por sí expresa lo individual como universal, y precisamente no de un modo inmediato, sino por medio de la mediación, es decir, como una relación necesaria. La *simple* particularidad era el término medio; en la conclusión esta particularidad está *puesta* de manera *desarrollada* como la *relación de lo individual y de la universalidad*. Sin embargo, lo universal es todavía una determinación cualitativa, el predicado de lo *individual*; al estar el individuo determinado como universal, está *puesto* como la universalidad de los extremos o sea como el término medio; constituye por sí el extremo de la individualidad; pero, por el hecho de que ahora está determinado como universal, es al mismo tiempo la unidad de ambos extremos.

b) La segunda figura: P-I-U. [44]

1. La verdad del primer silogismo cualitativo consiste en que algo está concluído con una determinación cualitativa como con una determinación universal no en sí y por sí, sino por medio de una accidentalidad, o sea en una individualidad. El *sujeto* del silogismo, en esta cualidad, no ha vuelto a su concepto, sino que está concebido sólo en su *exterioridad*; la inmediación constituye el fundamento de la relación, y con eso la mediación; por lo tanto lo individual es en verdad el término medio.

Pero la relación silogística es además la *eliminación* de la **[371]** inmediación; la conclusión no es una relación inmediata, sino como por medio de un tercero; contiene, por ende, una unidad *negativa*. Por consiguiente la mediación ahora está determinada para contener en sí un momento *negativo*.

En este segundo silogismo, las premisas son P-I e I-U; solamente la primera de estas premisas es todavía una premisa inmediata; la segunda, I-U, es ya una premisa mediada, y mediada precisamente por el primer silogismo; por consiguiente el segundo silogismo presupone el primero, así como, viceversa, el primero presupone el segundo. —Los dos extremos están determinados aquí entre ellos como particular y universal; este último,

por lo tanto, mantiene todavía su *lugar*, es predicado. Sin embargo, lo particular ha trocado el suyo: es sujeto, o sea está *puesto bajo la determinación del extremo de la individualidad*, así como lo *individual* está puesto con la *determinación del término medio* o de la particularidad. Por consiguiente, ambos ya no son las inmediaciones abstractas que eran en el primer silogismo. Sin embargo, no están todavía puestos como concretos; el hecho de que cada uno se halle en el *lugar* del otro, hace precisamente que cada uno esté puesto en su determinación propia, y al mismo tiempo, pero solamente de *modo extrínseco*, esté puesto en la *otra* determinación.

El *sentido determinado* y *objetivo* de este silogismo es que lo universal no constituye *en sí y por sí* un determinado particular, —porque es más bien la totalidad de sus particulares —sino que es así *una* sola de sus especies, *por medio de la individualidad*. Las otras especies suyas están excluidas de él por la exterioridad inmediata. Por otra parte, tampoco lo particular es de manera inmediata y en sí y por sí lo universal, sino que la unidad negativa borra en él la determinación y lo eleva de este modo a la universalidad. —La individualidad, por lo tanto, se comporta, frente a lo particular, de modo *negativo*, como si tuviera que ser predicado de él; *no* es predicado de lo particular.

2. Sin embargo, al comienzo los términos son todavía determinaciones inmediatas; no se han desarrollado por sí mismos hasta tener un significado objetivo; la *colocación* **[372]** modificada, que consiguen dos de ellos, es la forma, que en ellos es solamente extrínseca. Por consiguiente representan en general como en el primer silogismo, un contenido indiferente uno frente al otro, son dos calidades que no están vinculadas en sí y por sí mismas, sino por medio de una individualidad accidental.

El silogismo de la primera figura era el silogismo *inmediato* o también el silogismo por cuanto está en su concepto como *forma abstracta*, que no se ha realizado todavía en sus determinaciones. Puesto que esta pura forma ha traspasado a otra figura, esto de un lado constituye la realización iniciada del concepto, pues se pone así el momento *negativo* de la mediación, y con eso una ulterior determinación de forma en la determinación de los términos, que antes era inmediata, cualitativa. —Pero al mismo tiempo esto es un *convertirse en otro* de la pura forma del silogismo; éste ya no le

corresponde totalmente y la determinación puesta en sus términos es diferente de aquella determinación formal originaria. —Dado que está considerado sólo como un silogismo subjetivo, que tiene lugar en una reflexión extrínseca, este silogismo vale como una *especie* del silogismo, que tendría que corresponder al género, es decir, al esquema general I-P-U. Sin embargo, en un primer momento el silogismo no corresponde a este esquema; las dos premisas de él son: P-I, o sea I-P e I-U; el término medio se halla, por ende, subsumido ambas veces, o sea es ambas veces sujeto, en el que por lo tanto los dos otros términos inhieren. Por lo tanto no es un término medio, que una vez debe subsumir o sea ser predicado, y la otra vez ser subsumido o sea ser sujeto, o sea debe ser tal que uno de los términos inhiera en él, pero luego él mismo inhiera en el otro término. —El hecho de que este silogismo no corresponda a la forma universal del silogismo, tiene su verdadero sentido en que esta forma ha traspasado a él, puesto que su verdad consiste en ser un concluir subjetivo, accidental. Si la conclusión en la segunda figura (es decir, sin recurrir a la limitación que se mencionará pronto, y que le convierte en algo indeterminado) es correcta, entonces es tal porque es tal por **[373]** sí, no por ser conclusión de este silogismo. Pero lo mismo ocurre en la conclusión de la primera figura; esta verdad suya consiste en lo que está puesto por medio de la segunda figura. —Desde el punto de vista según el cual la segunda figura tiene que ser solamente *una* especie, se descuida el necesario traspaso de la primera forma en esta segunda, y se detiene uno en la primera, como en la verdadera forma. Por consiguiente, puesto que en la segunda figura (que, por antigua costumbre, sin otro fundamento, se presenta como la *tercera)*[45] tiene igualmente que verificarse un silogismo *correcto* en este sentido subjetivo, este silogismo tendría que ser ajustado al primero; y, por ende, puesto que una de las premisas, es decir, I-U, tiene la relación de la subsunción del término medio bajo uno de los extremos, así la otra premisa P-I debería conseguir la relación contraria a la que tiene, y P tendría que poder subsumirse bajo I. Pero una tal relación sería la eliminación del juicio determinado: I es P, y podría verificarse sólo en un juicio indeterminado, es decir, en un juicio particular; por consiguiente la conclusión, en esta figura, puede ser sólo particular. Pero el juicio particular es, como se observó antes, tanto positivo

como negativo, es una conclusión a la cual, por ende, no puede atribuirse gran valor. —Como también lo particular y lo universal son los extremos y son determinaciones inmediatas, indiferentes recíprocamente, su relación misma es también indiferente; una u otra determinación, según se quiera, puede ser considerada como término mayor o menor, y' por ende también una u otra premisa puede ser considerada como la proposición mayor o la menor.

3. La conclusión del silogismo, por ser tanto positiva como negativa, es así una relación indiferente respecto a estas determinaciones, y con eso, es una relación *general*. Considerando la cosa más detenidamente, la mediación del primer silogismo era *en sí*, una mediación accidental; en el segundo silogismo esta accidentalidad está *puesta*. Ella es así una **[374]** mediación que se elimina a sí misma; la mediación tiene la determinación de la individualidad y de la inmediación; lo que se ha concluido por medio de este silogismo tiene más bien que ser idéntico *en sí y de modo inmediato*; en efecto, aquel término medio, es decir, la *individualidad inmediata*, es el ser determinado infinitamente múltiple y exterior. Así es que en él está más bien puesta la mediación *extrínseca* a sí misma. Pero la exterioridad de la individualidad es la universalidad; aquella mediación, por medio de lo individual inmediato, indica más allá de sí misma hacia *su otra*, que se produce así por medio de lo *universal*. —O bien, lo que tiene que ser unido por medio del segundo silogismo, tiene que ser *concluido de modo inmediato*; por medio de la *inmediación*, que se halla en su base, no se produce ningún determinado concluir. La inmediación, a la cual aquel silogismo remite, es la otra, opuesta a la suya; *es* la primera inmediación del ser, eliminada —es decir, la inmediación reflejada en sí, o *existente en sí*, esto es, lo *universal abstracto*.

El traspaso de este silogismo, según el aspecto por el que ha sido considerado, fue un *devenir otro*, como el traspasar del ser, porque tiene como base lo cualitativo, y precisamente la individualidad inmediata. Sin embargo, según el concepto, la individualidad comprende en sí lo particular v lo universal al eliminar la *determinación* de lo particular, lo cual se presenta como la accidentalidad de este silogismo. Los extremos no quedan concluidos por medio de la relación determinada que tienen con el término

medio. Éste, por consiguiente, *no* es su *unidad determinada*, y la unidad positiva, que todavía le compete, es sólo la *universalidad abstracta*. Pero por cuanto el término medio queda puesto en esa determinación, que es su verdad, ésta es otra forma del silogismo.

c) La tercera figura: I-U-P.

1. Este tercer silogismo ya no tiene una premisa inmediata única: la relación I-U ha sido mediada por el primer silogismo, **[375]** la relación P-U por el segundo. Por consiguiente este tercero presupone los dos primeros silogismos; pero viceversa aquellos dos presuponen éste, así como en general cada uno de los silogismos presupone los otros dos. En este tercero, por lo tanto, se halla en general completada la determinación del silogismo. —Esta mediación recíproca implica precisamente esto: que cada silogismo, aunque represente por sí la mediación, al mismo tiempo no representa en sí mismo la totalidad de ella, sino que tiene en sí una inmediación, cuya mediación se halla fuera de él.

Considerado en sí mismo, el silogismo I-U-P es la verdad del silogismo formal; expresa que la mediación de éste es la mediación abstractamente universal, y los extremos no están contenidos en el término medio según su esencial determinación, sino sólo según su universalidad, y más bien, por ende, en aquél no está concluido precisamente lo que tendría que ser mediado. Por lo tanto aquí está puesto lo que constituye el formalismo del silogismo, cuyos términos tienen un contenido inmediato, indiferente con respecto a la forma, o sea, lo que es lo mismo, son tales determinaciones de forma, que no se han reflejado todavía hasta convertirse en determinaciones de contenido.

2. El término medio de este silogismo es, efectivamente, la unidad de los extremos, pero una unidad en la que se hace abstracción de su determinación, es decir, lo universal *indeterminado*. Pero, puesto que este universal es al mismo tiempo, como abstracto, diferente de los extremos como de lo *determinado*, es también él mismo un *determinado* frente a ellos, y el todo es un silogismo, cuya relación con el concepto de ese

universal tiene que ser considerada. El término medio, como universal, es frente a *ambos* extremos suyos el que subsume o sea un predicado, no es aún el que una vez es subsumido, es decir, un sujeto. Por consiguiente, como este silogismo, por ser *una especie* del silogismo, tiene que corresponder a éste [el silogismo en general], puede verificarse sólo lo siguiente, que mientras una relación, I-U, ya tiene la relación apropiada, también la otra, U-P, la consiga igualmente. Esto se verifica en un juicio, donde la **[376]** relación de sujeto y predicado sea indiferente, es decir, en un juicio *negativo*. Así el silogismo se vuelve legítimo; pero la conclusión se torna negativa de manera necesaria.

Por eso, ahora, es también indiferente cuál de las dos determinaciones de esta proposición sea considerada como predicado o en cambio como sujeto, y si, en el silogismo, sea tomada como extremo de la individualidad o de la particularidad, y si con eso se la considere como el término menor o como el término mayor. Puesto que, según se está acostumbrado a admitir, de esto depende cuál de las premisas tenga que ser la mayor o la menor, la cosa aquí se ha vuelto indiferente. —Éste es el fundamento de la *cuarta figura* corriente del silogismo, que Aristóteles no conoció, y que concierne, en definitiva, a una diferencia del todo vacua, carente de interés. La colocación inmediata de los términos, en esta forma, es la *inversa* de la colocación de la primera figura; como el sujeto y el predicado de la conclusión negativa, según la consideración formal del juicio, no tienen la relación determinada de sujeto y predicado, sino que uno puede tomar el lugar del otro, así es indiferente cuál término sea considerado como sujeto, y cuál como predicado; por consiguiente es también indiferente cuál premisa sea considerada como mayor o menor. —Esta indiferencia, a la que contribuye también la determinación de la particularidad (especialmente cuando se observa que puede ser entendida en sentido comprensivo), convierte aquella cuarta figura en algo totalmente ocioso.

3. El significado objetivo del silogismo, donde lo universal es el término medio, es, que lo que media, como unidad de los extremos, es *esencialmente un universal*. Pero como la universalidad, en primer lugar es sólo la universalidad cualitativa, o abstracta, la determinación de los extremos no está contenida en ella; su concluirse, si tiene que verificarse,

tiene también que hallar su fundamento en una mediación que se halla fuera de este silogismo, y con respecto a éste, es tan accidental como en las formas precedentes del silogismo. Sin embargo, por cuanto ahora lo universal está determinado como el término medio, y en esto **[377]** no está contenida la determinación de los extremos, ésta se halla puesta como una determinación del todo indiferente y extrínseca. —Con esto, ante todo y de todas maneras, ha surgido según esta pura abstracción una *cuarta figura* del silogismo, y precisamente la del silogismo carente de relación: U-U-U, que hace abstracción de la diferencia cualitativa de los términos, y tiene así como determinación la pura unidad extrínseca de ellos, es decir, su *igualdad*.

d) La cuarta figura: U-U-U o sea el silogismo matemático.

1. El silogismo matemático dice: Cuando *dos cosas o determinaciones son iguales a una tercera, son iguales entre sí*. La relación de inherencia o subsunción de los dos términos aquí se ha borrado.

Un *tercero* en general es lo que media; pero no tiene absolutamente ninguna determinación frente a sus extremos. Cada uno de los tres puede por ende ser igualmente bien el tercero que media. Cuál tenga que ser empleado para este fin, y por consiguiente cuál de las tres relaciones tenga que ser considerada como inmediata y cuál como mediada, depende de las circunstancias exteriores y de otras condiciones, es decir, de cuáles sean entre estas tres relaciones las dos que son *dadas* como inmediatas. Pero esta determinación no concierne al propio silogismo y es totalmente extrínseca.

2. En la matemática, el silogismo matemático vale como un *axioma*, es decir, como una *proposición evidente en sí y por sí*, como una proposición *primera*, que no es susceptible de ninguna demostración (es decir, de ninguna mediación) ni que la precise; que no presuponga ninguna otra cosa, ni pueda ser derivada de ésta. Si se examina más detenidamente el mérito de ese axioma, que es el de ser *evidente* de modo inmediato, se evidencia que tal mérito consiste en el formalismo de este silogismo, que hace abstracción de todas las diversidades cualitativas de las determinaciones, y

tiene en cuenta sólo su igualdad o desigualdad cuantitativa. Sin embargo, precisamente por este motivo esa proposición no está **[378]** sin presuposición o sin mediación; la determinación cuantitativa, que en ella se considera únicamente, existe sólo *por medio de la abstracción* respecto a las diferencias cualitativas y a las determinaciones del concepto. Líneas y figuras, que son puestas como iguales entre ellas, son entendidas sólo desde el punto de vista de su magnitud; un triángulo está puesto en ecuación con un cuadrado; pero no como triángulo frente al cuadrado, sino sólo respecto a la magnitud, etc. De la misma manera, en este silogizar tampoco el concepto y sus determinaciones tienen nada que ver; en general, con este silogismo no se *conceptúa*; e incluso el intelecto tampoco tiene delante de sí las determinaciones formales, abstractas del concepto; la evidencia de este silogismo se funda, por ende, sólo en el hecho de que es tan carente de determinación del pensamiento, y tan abstracto.

3. Sin embargo, el resultado del silogismo de existencia no consiste sólo en esta abstracción con respecto a toda determinación conceptual; la *negatividad* de las determinaciones inmediatas, abstractas, que ha resultado de él, tiene todavía otro lado *positivo*, es decir, que, en la determinación abstracta está *puesta su otra, y* con esto ella se ha convertido en *concreta*.

Primeramente todos los silogismos de existencia *se presuponen* uno a otro, y los extremos incluidos juntamente en la conclusión, son juntamente incluidos de verdad y en sí y por si sólo puesto que *de otro lado*, están vinculados por medio de una identidad que tiene su fundamento en otra parte. El término medio, según la naturaleza que tiene en los silogismos considerados, *debe* ser la unidad conceptual de ellos; pero es sólo una determinación formal, que no está puesta como la unidad concreta de ellos. Pero este *presupuesto* de cada una de aquellas mediaciones no es sólo una *inmediación dada* en general, como en el silogismo matemático, sino que es él mismo una mediación, precisamente por cada uno de los dos otros silogismos. Lo que en realidad existe, no es la mediación fundada sobre una inmediación dada, sino la que se funda en la mediación. Ésta, de tal modo, no es la mediación cuantitativa, que abstrae de la *forma de la mediación, sino más bien* la mediación que se refiere a la mediación, *o sea* la mediación de la reflexión. El circulo del presuponer reciproco, que estos

silogismos cierran **[379]** entre ellos, es el retorno en si mismo de este presuponer, que forma allí una totalidad, y que no tiene al *otro*, hacia el cual cada silogismo singular indica, *fuera de sí*, por medio de la abstracción, sino que lo comprende *en el interior* del circulo.

Además, con respecto a las *determinaciones singulares de forma* se ha mostrado que en este conjunto de los silogismos formales, cada una de ellas ha venido en la *posición* del término *medio*. Este medio estaba determinado de modo inmediato como la *particularidad*; después, por medio de un movimiento dialéctico, se determinó como *individualidad y universalidad*. De la misma manera cada una de estas determinaciones pasó a través de las *posiciones de los dos extremos*. El *resultado puramente negativo* consiste en el apagarse de las determinaciones cualitativas formales, que se transforman en silogismos matemáticos puramente cuantitativos. Pero lo que se halla presente en verdad, es el *resultado positivo*, esto es, que la mediación no se verifica por medio de una determinación de forma *singular* cualitativa, sino por medio de la *identidad concreta* de ellas. El defecto y el formalismo de las tres figuras del silogismo ya consideradas, consiste precisamente en que una única determinación singular semejante tenía que constituir en ellas el término medio. —La mediación se ha determinado por ende como la indiferencia de las determinaciones formales inmediatas o abstractas, y como *reflexión* positiva de una en la otra. El silogismo inmediato de existencia ha traspasado así al *silogismo de reflexión*.

NOTA[46]

En la exposición dada aquí acerca de la naturaleza del silogismo y de sus diferentes formas se ha tenido también en consideración, de paso, lo que en la habitual consideración y manera de tratar los silogismos constituye el interés **[380]** capital, es decir cómo, en cada figura, puede realizarse un silogismo correcto. Sin embargo, en esta exposición se ha expuesto sólo el momento capital y han sido dejados de lado los casos y los enredos que surgen cuando es introducida la diferencia entre los juicios positivos y negativos, al lado de la determinación cuantitativa, especialmente de la particularidad.

Por lo tanto algunas observaciones sobre la manera habitual de considerar y tratar el silogismo en la lógica estarán aquí todavía en su lugar. Es cosa conocida que esta doctrina ha sido elaborada con tanta prolijidad, que sus llamadas sutilezas se han convertido en objeto de fastidio y repugnancia general. Como el *intelecto natural* se hizo valer, frente a las formas de reflexión carentes de sustancia, en todos los aspectos de la cultura espiritual, se rebeló también contra aquel conocimiento artificial de las formas racionales, y opinó que podía prescindir de aquella ciencia, debido a que podía efectuar va por sí mismo naturalmente, sin un especial aprendizaje, las operaciones particulares del pensamiento, registradas en ella. En realidad, el hombre se hallaría, respecto al pensamiento racional, en una situación igualmente mala, si la condición de este pensamiento fuera el trabajoso estudio de las fórmulas del silogismo, como si (según ya se observó en el prefacio) no pudiera andar y digerir sin haber estudiado anatomía y fisiología. Empero, así como el estudio de estas ciencias puede no carecer de utilidad para la conducta dietética, así también al estudio de las formas racionales hay que atribuirle, sin duda, una influencia aún mayor sobre la exactitud del pensamiento. Pero sin ponernos a considerar este aspecto, que concierne a la educación del pensamiento subjetivo, y, por ende, a la pedagogía en particular, hay que admitir que el estudio que tiene por objeto la manera y las leyes del operar de la razón, tendría que ser de gran interés en sí y por sí; por lo menos de no menor interés que el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de sus configuraciones especiales. Si no se considera asunto de poca importancia el haber descubierto sesenta y tantas especies de loros, ciento treinta y siete especies de verónicas, **[381]** etc., mucho menos aún podrá considerarse de escasa importancia el descubrir las formas racionales. Una figura del silogismo ¿no es acaso algo infinitamente superior a una especie de loro o de verónica?

Como, por ende, hay que considerar sólo como tosquedad el menosprecio de los conocimientos de las formas racionales en general, así hay que conceder que la exposición habitual del silogismo y de sus particulares configuraciones no es un conocimiento *racional*, no es una exposición de aquellas figuras como *formas de la razón*, y que la sabiduría silogística se acarreó, por su futilidad, aquella falta de estimación que

padeció. Su defecto consiste en que ella se atiene en absoluto a la *forma intelectual* del silogismo, según la cual las determinaciones del concepto se consideran como determinaciones formales *abstractas*. Es tanto más inconsecuente mantenerlas como cualidades abstractas, puesto que en el silogismo son las *relaciones* de ellas las que constituyen lo esencial, y la inherencia y la subsunción implican ya que lo individual, por el hecho de que lo universal le inhiere, es él mismo un universal, y lo universal, por el hecho de que subsume lo individual, es él mismo un individual, y, con más exactitud, el silogismo pone precisamente de manera expresa esta *unidad* como término *medio*, y su determinación es precisamente la *mediación*, es decir, que las determinaciones del concepto ya no tienen como base su exterioridad recíproca, tal como en el juicio, sino más bien su unidad. —Por lo tanto, por medio del concepto del silogismo, se halla afirmada la imperfección del silogismo formal, donde el término medio tiene que ser mantenido no como unidad de los extremos, sino como una determinación formal, abstracta, diferente de ellos en el aspecto cualitativo. —Tal consideración pierde aún más su valor por el hecho de que son todavía aceptados como relaciones perfectas tales relaciones o juicios, donde aún las determinaciones formales se convierten en indiferentes, como en los juicios negativos y particulares, de manera que ellos se acercan a las proposiciones. —Puesto que ahora en general la forma cualitativa I-P-U vale como lo definitivo y absoluto, cae totalmente la consideración **[382]** dialéctica del silogismo; por lo cual los restantes silogismos ya no se consideran como *modificaciones necesarias* de aquella forma, sino como *especies*. —En este sentido es indiferente si el mismo primer silogismo formal es considerado sólo como una especie, *al lado de* las restantes, o bien como un *género* y una especie al mismo tiempo; este último caso se verifica porque los restantes silogismos se hallan reducidos al primero. Si esta reducción no se verifica expresamente, de todas maneras se halla siempre en la base la misma relación formal de la subsunción extrínseca, que la primera figura expresa.

Este silogismo formal es la contradicción donde el término medio tiene que ser la unidad determinada de los extremos, pero no como tal unidad, sino como una determinación diferente, en el aspecto cualitativo, con

respecto a aquellos [términos extremos] de los que debe ser la unidad. Por el hecho de que constituye esta contradicción, el silogismo es dialéctico en sí mismo. Su movimiento dialéctico lo presenta en el conjunto completo de sus momentos conceptuales, de manera que no sólo aquella relación de la subsunción, o sea la particularidad, sino que, *de manera igualmente esencial*, también la unidad negativa y la universalidad, son momentos del concluir. Por cuanto cada uno de ellos por sí, es de igual modo sólo un momento unilateral de la particularidad, ellos son igualmente términos medios incompletos; pero al mismo tiempo constituyen las determinaciones desarrolladas de éstos. El recorrido total, a través de las tres figuras, presenta al término medio en cada una de estas determinaciones sucesivamente, y el verdadero resultado que surge de esto, es que el término medio no es una sola de estas determinaciones aislada, sino la totalidad de ellas.

El defecto del silogismo formal, por consiguiente, no consiste en la *forma del silogismo* —más bien esta forma es la de la racionalidad— sino en que ésta se halla sólo como forma *abstracta*, y, por lo tanto, carente de concepto. Ya se mostró que la determinación abstracta, a causa de su relación abstracta consigo misma, puede ser considerada de igual modo como contenido; por lo tanto el silogismo formal no **[383]** proporciona otra cosa sino la siguiente: que una relación de un sujeto con un predicado proceda o no proceda *solamente de este término medio*. No sirve para nada el haber demostrado una proposición por medio de un silogismo semejante; a causa de la determinación abstracta del término medio, que es una calidad carente de concepto, pueden existir, igualmente bien, otros términos medios, de donde se concluya el contrario; y aún más, del mismo término medio pueden ser deducidos también predicados opuestos, por medio de ulteriores silogismos. Además de no proporcionar mucha ayuda, el silogismo formal es también algo muy simple. Las muchas reglas, que han sido halladas, son ya engorrosas porque están en contraste tan grande con la naturaleza simple de la cosa; pero lo son también, porque se refieren a los casos en que el valor formal del silogismo se hallá, además, disminuido por la determinación formal extrínseca, sobre todo por la de la particularidad (especialmente porque ésta tiene que ser entendida, a este fin, en sentido

comprensivo); y también según la forma se producen sólo resultados que no tienen ningún valor. —Pero el aspecto más justificado e importante del disfavor en que ha caído la silogística consiste en que ella insiste en ocuparse de manera tan amplia y *carente de concepto*, de un objeto cuyo único contenido es el *concepto* mismo.

Las muchas reglas silogísticas recuerdan el procedimiento de los maestros de aritmética, que dan igualmente una cantidad de reglas sobre las operaciones aritméticas, reglas que presuponen todas que no se posea el *concepto* de la operación. —Sin embargo los números son una materia carente de concepto, la operación aritmética es un juntar o separar extrínseco, un procedimiento mecánico (y en efecto se han inventado máquinas para calcular, que efectúan estas operaciones); en cambio lo más duro y estridente se tiene cuando las determinaciones formales del silogismo, que son conceptos, están tratadas como una materia carente de concepto. El extremo máximo de esta manera, carente de concepto, de tratar las determinaciones conceptuales del silogismo, es propiamente el hecho de que Leibniz (*Opera*., tom. II, p. I.) **[384]** haya sometido el silogismo al cálculo combinatorio y por medio de éste haya calculado cuántas posiciones del silogismo son posibles, y, precisamente con respecto a las diferencias entre juicios positivos y negativos, luego entre juicios universales, particulares, indeterminados y singulares. Se halla así que son posibles 2048 de tales combinaciones, de las que, excluyendo las inútiles, quedan 24 figuras que se pueden aplicar. Leibniz hace mucho caso de la utilidad del análisis combinatorio, para encontrar no sólo las formas del silogismo, sino también las combinaciones de otros conceptos. La operación por cuyo medio se halla todo esto, es la misma por cuyo medio se calcula cuántas combinaciones de letras permite un alfabeto, cuántas jugadas diferentes son posibles con los dados, cuantos juegos diferentes pueden hacerse con los naipes, jugando al *Hombre*, etc. Por lo tanto se hallan aquí las determinaciones del silogismo en una misma clase con los puntos de los dados, y del *Hombre*, se considera lo racional como algo muerto v carente de concepto, y se deja de lado lo característico del concepto y de sus determinaciones, es decir, el *relacionarse* como esencias espirituales, y por este relacionarse, *eliminar* su determinación *inmediata*. —Esta aplicación

leibniziana del cálculo combinatorio al silogismo y a las vinculaciones de otros conceptos, no se diferenciaba de la desacreditada *arte de Lulio*[47], sino porque era más metódica con respecto al *número*, pero resultaba tan falta de sentido como aquélla. Se vinculaba con esto una idea acariciada por Leibniz, que éste había concebido en su juventud, y a la que, a pesar de su inmadurez e incongruencia, no había renunciado tampoco más tarde. Se trataba de una *característica universal* de los conceptos —es decir de un idioma escrito, donde cada concepto fuera presentado como si fuera una relación con otros o como refiriéndose a otros —como si en la vinculación racional, que es esencialmente dialéctica, un contenido **[385]** conservara aun las mismas determinaciones que tiene cuando está fijado por sí.

El *cálculo de Ploucquet*[48], sin duda ha echado mano del procedimiento más consecuente, por cuyo medio la relación del silogismo adquiere la capacidad de ser sometida al cálculo. Se funda en lo siguiente: se hace abstracción, en el juicio, de las diferencias de relaciones, es decir, de la diferencia entre individualidad, particularidad y universalidad, y se mantiene firme la *identidad abstracta* del sujeto y el predicado, de manera que ellos están en *ecuación matemática*. Es una relación, que reduce el silogizar a una formación de proposiciones absolutamente desprovista de valor, y tautológica. —En la proposición: *La rosa es roja*, el predicado no tiene que significar el rojo universal, sino sólo el determinado *rojo de la rosa*; en la proposición: Todos los cristianos son hombres, el predicado tendría que significar sólo aquellos hombres que son cristianos. De esta proposición y de la que sigue: Los judíos no son cristianos, siguese la conclusión que no sirvió de buena recomendación a este cálculo, frente a Mendelssohn: *Por lo tanto los judíos no son hombres* (es decir no son aquellos hombres que son los cristianos). Ploucquet indica, como consecuencia de su descubrimiento que: «*Posse etiam sudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut mulla formidine in ratiociniis suis errarsdi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant.*» (Pueden aún los rústicos ser instruídos mecánicamente en toda la lógica, tal como los niños son instruidos en la aritmética, de manera que, por cierto, no puedan ser extraviados en sus razonamientos por ningún temor de equivocarse ni puedan caer víctimas de

engaños, con tal que no yerren en el cálculo): Esta recomendación, de que a los ignorantes se les pueda enseñar *de modo mecánico*, por medio del cálculo, toda la lógica, es por cierto lo peor que pueda decirse acerca de un invento referente a la exposición de la ciencia lógica. **[386]**

B. EL SILOGISMO DE REFLEXIÓN

El proceso del silogismo cualitativo ha eliminado el carácter *abstracto* de las determinaciones del mismo; el término se ha puesto de tal modo como una determinación tal, que en ella también la otra *aparece*. Además de los términos abstractos, se halla también en el silogismo la *relación* de éstos, y en la conclusión esta relación está puesta como una relación mediada y necesaria; por consiguiente cada determinación, en verdad, no está puesta como una determinación singular por sí, sino como relación de las otras, es decir, como determinación *concreta*.

El término medio era la particularidad abstracta, y por sí mismo era una determinación simple, y era término medio sólo de modo extrínseco y en relación a los extremos independientes. De ahora en adelante está puesto como la *totalidad* de las determinaciones; así es la unidad *puesta* de los extremos; pero en primer lugar es la unidad de la reflexión, que los comprende en sí —un comprender que, como *primera* eliminación de la inmediación y *primera* referencia de las determinaciones, no es todavía la absoluta identidad del concepto.

Los extremos son las determinaciones del juicio de la reflexión; son verdadera y propia *individualidad* y *universalidad* como determinación de relación, o sea una reflexión que encierra en sí un múltiple. Pero el sujeto singular contiene también, como se mostró respecto al juicio de reflexión, además de la pura individualidad, que pertenece a la forma, la determinación como universalidad reflejada absolutamente en sí, o como *género* presupuesto, es decir, todavía admitido aquí de modo inmediato.

De esta determinación de los extremos, que pertenece al proceso de la determinación del juicio, resulta el más exacto contenido del término *medio*, del que todo esencialmente depende en el silogismo, pues es el

término medio el que distingue el silogismo respecto al juicio. El término medio contiene: 1.º la *individualidad*; 2.º pero ampliada a universalidad, **[387]** como *Todos*; 3.º la universalidad que se halla como base, es decir, el *género*, o sea la universalidad que reúne absolutamente en sí la individualidad y la abstracta universalidad. Solamente de esta manera el silogismo de la reflexión posee la *verdadera y propia determinación* de la forma, al estar el término medio *puesto* como la totalidad de las determinaciones. El silogismo inmediato, frente a él, es, por ende, el silogismo *indeterminado*, pues el término medio constituye todavía la particularidad abstracta, donde los momentos de su concepto no están todavía puestos. —Este primer silogismo de la reflexión puede llamarse el *silogismo de la totalidad*.

a) El silogismo de totalidad.

1. El silogismo de la totalidad es el silogismo intelectual en su perfección; pero no es nada más que esto. El hecho de que, en él, el término medio no sea una particularidad *abstracta*, sino desarrollada en sus momentos, y por consiguiente se halle como concreta, es, sin duda, un requisito esencial para el concepto, pero la forma de la *totalidad* comprende primeramente lo individual sólo de manera extrínseca en la universalidad, y viceversa conserva todavía en la misma universalidad este individual como algo inmediato que subsiste por sí. La negación de la inmediación de las determinaciones, que ha sido el resultado del silogismo de la existencia, es sólo la *primera* negación; no es todavía la negación de la negación o sea la absoluta reflexión en sí. Por consiguiente, en el fondo de aquella universalidad de la reflexión, que comprende en sí las determinaciones singulares, se hallan todavía aquellas determinaciones; o sea, la totalidad no es todavía la universalidad del concepto, sino la universalidad extrínseca de la reflexión.

El silogismo de la existencia era accidental, porque su término medio, siendo una determinación singular del sujeto concreto, permitía una multiplicidad indeterminada de otros términos medios de este tipo, y con

eso el sujeto podía ser vinculado con un indeterminado número de otros predicados, **[388]** y también con predicados opuestos. Pero, dado que el término medio desde ahora contiene la *individualidad* y por esto es él mismo concreto, por medio de éste sólo puede vincularse con el sujeto un predicado, que le compete a él como concreto. —Si por ejemplo, debiera concluirse del término medio: *verde*, que un cuadro es agradable, porque el color verde es agradable a la vista, o bien que una poesía, un edificio, etc. son hermosos, porque poseen *regularidad*, entonces el cuadro, etc., podría ser feo a pesar de esto, y a causa de otras determinaciones, de donde pudiera concluirse con este último predicado. Si en cambio, el término medio tiene la determinación de la *totalidad*, entonces contiene el verde, o la regularidad, como un *concreto*, que precisamente por eso, no es la abstracción de un puro verde o de una simple regularidad, etc.; con este *concreto* pueden vincularse ahora solamente predicados que sean apropiados a la *totalidad del concreto*. —En el juicio: *El verde* o *la regularidad es agradable*, el sujeto es sólo la abstracción de verde, o de regularidad. En la proposición: *Todo lo verde o lo regular es agradable*, el sujeto, al contrario es: todos los objetos reales concretos que son verdes o regulares, objetos que, por ende, están considerados como *concretos, con todas las propiedades*, que tienen además del verde o de la regularidad.

2. Pero esta perfección de reflexión del silogismo lo convierte precisamente por eso en una pura ilusión. El término medio tiene la determinación: *Todos*: a éstos les compete *de inmediato*, en la premisa mayor, aquel predicado que está vinculado con el sujeto. Sin embargo «*todos*» son «todos *los individuos singulares*»; por lo tanto el sujeto *singular* tiene ya aquel predicado inmediatamente y *no lo consigue sólo por medio del silogismo*. —*O bien* el sujeto consigue, por medio de la conclusión, un predicado como consecuencia: pero la premisa mayor contiene ya en sí esta conclusión: *por lo tanto la premisa mayor no es exacta por sí*, o sea no es un juicio inmediato, presupuesto, sino que *presupone ella misma la conclusión*, cuyo fundamento tenía que ser. —En aquel preferido silogismo perfecto, que reza: **[389]**

Todos los hombres son mortales,

Ahora bien, Cayo es un hombre,
Luego, Cayo es mortal,

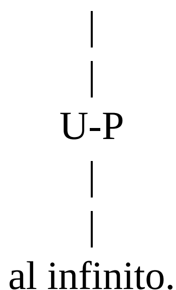
la premisa mayor es correcta sólo porque *la conclusión es correcta* y en la medida en que lo es; si acaso Cayo no fuera mortal, entonces la premisa mayor no sería correcta. La proposición, que tendría que ser conclusión, tiene que ser correcta directamente por sí, porque de otro modo la premisa mayor no podría comprender todos los individuos singulares; antes de que la premisa mayor pueda valer como correcta, hay que preguntarse *con antelación* si aquella conclusión misma no será una *instancia* en contra de ella.

3. Al hablar del silogismo de existencia nos resultó, sobre la base del concepto del silogismo, que las premisas como *inmediatas*, contradecían la conclusión, es decir, la *mediación* requerida por el concepto del silogismo, y que por consiguiente el primer silogismo presuponía otros silogismos y éstos, a su vez presuponían aquél. Con respecto al silogismo de reflexión, se halla puesto en él mismo, el que la premisa mayor presuponga su conclusión, ya que esa premisa contiene justamente aquella vinculación del individuo con un predicado, que debería ser precisamente sólo la conclusión.

Ahora, lo que hallarnos en realidad, puede ser expresado en primer lugar de la manera siguiente: el silogismo de reflexión es sólo una *apariencia* exterior y vacua *del silogizar* —por lo tanto la esencia de este silogizar se funda sobre una *individualidad* subjetiva, y ésta, por ende, constituye el término medio y como tal tiene que ser puesta, es decir, como la individualidad que existe como tal, y que tiene en sí la universalidad sólo de modo extrínseco. —O sea, según el más exacto contenido del silogismo de la reflexión se mostró que lo individual se halla con su predicado en una relación *inmediata*, no en una relación inferida, y que la premisa mayor, que es la unión de un particular con un universal, o, con más exactitud, de un universal formal con un universal en sí, está mediada por la relación de la individualidad, **[390]** que se encuentra en ella —es decir, de la individualidad como totalidad. Pero éste es el silogismo de *inducción*.

b) El silogismo de inducción.

1. El silogismo de la totalidad se halla bajo el esquema de la primera figura: I-P-U; el silogismo de la inducción bajo el esquema de la segunda figura: U-I-P, pues tiene a su vez la individualidad como término medio; pero no la individualidad *abstracta*, sino la individualidad considerada como *completa*, es decir, puesta con la determinación que le es contraria, esto es con la universalidad. *Uno de los extremos* es un predicado cualquiera, que es común a todos estos individuos; su relación con ellos constituye las premisas inmediatas, tal como la que en el silogismo precedente debía ser conclusión. *El otro extremo* puede ser el *género* inmediato, tal como se hallaba en el término medio del silogismo precedente, o en el sujeto del juicio universal, género que se agota en la totalidad de los individuos o también de las especies del término medio. Según eso el silogismo tiene la configuración siguiente:



al infinito.

2. La segunda figura del silogismo formal: U-I-P no correspondía al esquema, porque la premisa I, que constituye el término medio, no era la que subsumía, es decir, no era predicado. En la inducción este defecto está salvado: el término medio aquí es: «*todos los individuos particulares*»; la proposición U-I, que contiene lo universal objetivo o sea el género, como separado y convertido en extremo, es decir, como un sujeto, tiene un predicado, que posee por lo menos la misma extensión de él, y por eso es idéntico con él para la reflexión exterior. El león, el elefante, etc., constituyen el *género* del cuadrúpedo; la diferencia, procedente **[391]** del hecho que *el mismo* contenido está puesto una vez *en* la individualidad, la otra en la universalidad, es, por lo tanto, una *pura determinación de forma, indiferente*, cuya indiferencia en el silogismo de reflexión, es el resultado

puesto del silogismo formal y aquí está puesto por la igualdad de la extensión.

Por consiguiente, la inducción no es el silogismo de la pura *percepción* o de la existencia accidental, como la segunda figura que le corresponde, sino que es el silogismo de la *experiencia* —es decir, de la colección subjetiva de los individuos en el género y de la vinculación del género con una determinación universal, puesto que se la encuentra en todos los individuos. Este silogismo tiene también el significado objetivo de que el género inmediato se determina, por medio de la totalidad de la individualidad, como una propiedad universal, y tiene su existencia en una relación o característica universal. —Sin embargo, el significado objetivo de éste, como de los otros silogismos, es sólo su concepto interior, que aquí todavía no está puesto.

3. Más bien, la inducción es todavía esencialmente un silogismo subjetivo. El término medio está constituido por los individuos en su inmediación; la reunión de éstos en el género, por medio de la totalidad, es una reflexión *extrínseca*. A causa de la *inmediación* de los individuos, que persiste, y de la *exterioridad* que fluye de ella, la universalidad es sólo perfección, o queda siendo más bien una *tarea por efectuar*. —Por consiguiente en ella aparece de nuevo la progresión hacia la falsa infinitud; la *individualidad* tiene que ser puesta como *idéntica con la universalidad*; pero, al estar los *individuos* puestos también como *inmediatos*, aquella unidad permanece así solamente como un perenne *deber ser*. Es una unidad de la *igualdad*; los que tienen que ser idénticos, al mismo tiempo no tienen que serlo. Los a, b, c, d, e, solamente en su continuación *al infinito* constituyen el género, y dan la experiencia completa. La *conclusión* de la inducción queda, por la tanto, como *problemática*.

Sin embargo, por cuanto expresa que la percepción, para convenirse en experiencia, *tiene* que ser continuada *al infinito*, **[392]** la inducción presupone que el género se halle coincidente *en sí y por si* con su determinación. La inducción más bien presupone así esencialmente su conclusión como un inmediato, así como el silogismo de la totalidad presupone, por medio de una de sus premisas, la conclusión. —Una experiencia, que se funda sobre la inducción, está aceptada como válida, *a*

pesar de que se conceda que la percepción *no está todavía completa*; pero se puede admitir que no puede resultar ninguna *instancia en contra* de aquella experiencia, solamente si ésta es verdadera *en sí y por sí*. Por consiguiente, el silogismo por inducción se funda, sí, sobre una inmediación, pero no sobre aquella en que tendría que fundarse, es decir, sobre la inmediación *existente* de la *individualidad*, sino sobre la inmediación *existente en sí y por sí*, o sea sobre la inmediación *universal*. La determinación fundamental de la inducción, es la de ser un silogismo; cuando la individualidad está considerada como determinación esencial, y la universalidad, en cambio, sólo como determinación exterior del término medio, entonces el término medio se quiebra en dos partes no vinculadas mutuamente, y no hay silogismo. Esta exterioridad pertenece más bien a los extremos. *La individualidad* puede ser término medio sólo *por cuanto [es] idéntica de inmediato con la universalidad*; una tal universalidad es propiamente la universalidad *objetiva*, o sea el *género*. —Esto puede ser considerado también de otro modo: La universalidad es *extrínseca pero esencial*, a la determinación de la individualidad que se halla como base del término medio de la inducción; un tal *extrínseco* es de modo igualmente inmediato su contrario, *lo intrínseco*. —La verdad del silogismo de la inducción es, por ende, un silogismo tal, que tiene como término medio una individualidad, que es de inmediato y *en sí misma* universalidad —esto es el silogismo *de analogía*.

c) El silogismo de analogía.

1. Este silogismo tiene como esquema abstracto, la tercera figura del silogismo inmediato: I-U-P. Sin embargo su término medio ya no es una calidad particular cualquiera, sino **[393]** una universalidad, que es la *reflexión sobre sí de un concreto, y* por tanto la *naturaleza de aquél*; —viceversa, por el hecho de que es así la universalidad como universalidad de un concreto, es, al mismo tiempo, en-sí-misma este *concreto*. —Por lo tanto aquí el término medio es un individuo, pero según su naturaleza universal;

además un extremo es otro individuo, que tiene de común con aquél la misma naturaleza universal. Por ejemplo:

La tierra tiene habitantes;

La luna es una *tierra*;

Por consiguiente la luna tiene habitantes.

2. La analogía es tanto más superficial cuanto más el universal, en el que los dos individuos son uno, y según el cual un individuo se convierte en predicado del otro, es una pura *cualidad*; o bien, puesto que se entiende la cualidad en sentido subjetivo, cuanto más ese universal es una o bien otra *característica*, vale decir cuando la identidad de ambos se considera como una pura *semejanza*. Pero una tal superficialidad, a la que puede ser reducida una forma del intelecto o de la razón, puesto que se la rebaja hacia la esfera de la simple *representación*, no tendría que ser citada en absoluto en la lógica. —Y es también desacertado el presentar la premisa mayor de este silogismo de manera que suene: *Lo que es semejante a un objeto en algunas características, le es semejante también en otras*. De esta manera *la forma del silogismo* queda expresada en la forma de un contenido, y el contenido empírico, aquél que debería propiamente ser llamado contenido, está transportado al mismo tiempo en la premisa menor, Análogamente, por ejemplo, también toda la forma del primer silogismo podría ser expresada como su premisa mayor de la manera siguiente: *Lo* que está subsumido bajo un otro, al que inhiere un tercero, tiene inherente también este tercero[49] pero ahora, *etc*. Sin embargo, **[394]** en el silogismo mismo, no importa el contenido empírico, y el convertir su propia forma en el contenido de una premisa mayor es tan indiferente como si se tomara para este fin cualquier otro contenido empírico. Pero, como en el silogismo de analogía no se debiera tener en cuenta aquel contenido, que no contiene otra cosa sino la forma peculiar del silogismo, entonces tampoco en el primer silogismo importaría eso, es decir, no importaría lo que hace que el silogismo sea un silogismo. Lo que importa, es siempre la forma del silogismo, sea que éste tenga como contenido empírico esta misma forma o algo diferente. Así el silogismo de analogía es una forma peculiar, y es un motivo perfectamente vano para no considerarla como tal, el que su forma pueda ser convertida en contenido o materia de una premisa mayor, mientras la materia no

concierne al aspecto lógico. —Lo que en el silogismo de analogía, y de cierta manera también en el silogismo de inducción, puede instigar hacia este pensamiento, consiste en que en ellos el término medio, y también los extremos son más determinados que en el silogismo puramente formal, y por consiguiente la determinación de forma, por el hecho de no ser más simple y abstracta, tiene que aparecer también como *determinación de contenido*. Pero el hecho de que la forma se determine así como contenido, representa *en primer lugar* un progresar necesario del elemento formal, y concierne, por ende, de modo esencial a la naturaleza del silogismo; pero de ahí procede, *en segundo lugar*, el que una tal determinación de contenido no pueda ser considerada, en cuanto tal, como un otro contenido empírico y no pueda abstraerse de ella.

Si se considera la forma del silogismo de analogía en aquella expresión de su premisa mayor, que dice: *cuando dos objetos coinciden en una o en varias propiedades, entonces a cada uno de ellos le compete también alguna de las otras propiedades, que el otro tiene*, entonces puede parecer que este silogismo contenga cuatro determinaciones, es decir, la llamada *quaternionem terminorum* (cuaternidad de los términos) —lo que sería una circunstancia, que llevaría **[395]** consigo la dificultad de poner la analogía en la forma de un silogismo formal. —Hay aquí *dos* individuos, y, *como tercero*, una característica que se admite de inmediato como común; *en cuarto lugar* la otra característica, que uno de los individuos posee de modo inmediato, y que el otro consigue, en cambio, sólo por medio del silogismo. —Esto deriva de que, como ya se mostró, en el silogismo por analogía, el término *medio* está puesto como individualidad, pero de inmediato *también* como su verdadera universalidad. En la *inducción*, además de los dos extremos, el término medio es una indeterminable multitud de individuos; en este silogismo, por ende, tendrían que ser contados una infinita multitud de términos. —En el silogismo de totalidad, la universalidad está en el término medio sólo como la determinación formal extrínseca de la totalidad; en el silogismo de la analogía, al contrario, está como universalidad esencial. En el ejemplo ya citado el término medio, *la tierra*, se halla considerado como un concreto, que, con respecto a su verdad, es tanto una naturaleza universal, o género, como un individuo.

Desde este punto de vista la *quaternio terminorum* no convertiría la analogía en un silogismo incompleto. Pero en otro respecto el silogismo se convierte en tal a raíz de eso; en efecto, si en realidad uno de los sujetos tiene la misma naturaleza universal que el otro, queda sin embargo indeterminado, *si* a uno de los sujetos le compete, a causa de su *naturaleza* o de su *particularidad*, la determinación, en la que se concluye también por el otro; por ejemplo, si la tierra tiene habitantes como cuerpo cósmico *en general, o* solamente como este *particular* cuerpo cósmico. La analogía, es, por lo tanto, aún un silogismo de reflexión, puesto que la individualidad y la universalidad están unidas *de inmediato* en su término medio. A causa de esta inmediación, se halla todavía presente la *exterioridad* de la unidad de reflexión; lo individual es solamente *en sí* el género, no está puesto en esta negatividad, por cuyo medio su determinación seria como la propia determinación del género. Por consiguiente el predicado, que compete al individuo del **[396]** término medio, no es todavía el predicado del otro individuo, aun cuando los dos pertenezcan al mismo género.

3. I-P (la luna tiene habitantes) es la conclusión. Pero una de las premisas (la tierra tiene habitantes) es precisamente un tal I-P; como I-P tiene que ser una conclusión, en esto se halla la exigencia de que también aquella premisa sea una conclusión. Este silogismo es por ende en si mismo su propia exigencia frente a la inmediación que contiene, o sea, presupone su conclusión. Un silogismo de existencia tiene su presuposición en los *otros* silogismos de existencia; en los silogismos recién considerados, precisamente, esa presuposición ha vuelto dentro de ellos, porque son silogismos de reflexión. Dado, pues, que el silogismo de analogía representa la exigencia de su mediación frente a la inmediación, por la cual está afectada su mediación, el momento de la *individualidad* es aquél cuya eliminación él exige. Así, para el término medio queda lo universal objetivo, el *género*, purificado de la inmediación género, en el silogismo de analogia, era un momento del término medio sólo como *presuposición inmediata*; puesto que el silogismo mismo exige la eliminación de la inmediación presupuesta, la negación de la individualidad, y por ende lo universal, ya no son inmediatos, sino *puestos*. El silogismo de reflexión contenía solamente la *primera* negación de la inmediación; ahora se ha

presentado la segunda negación, y con ésta la universalidad extrínseca de la reflexión ha quedado determinada como una universalidad existente en sí y por sí. —Considerando la cosa del lado positivo, se ve que la conclusión es idéntica a la premisa, la mediación ha coincidido con su presuposición, y con esto se ha convertido en una identidad de la universalidad de reflexión, por cuyo medio se ha vuelto una universalidad superior.

Si dirigimos nuestra mirada hacia el procedimiento de los silogismos de reflexión, vemos que la mediación en general es la unidad *puesta* o sea *concreta* de las determinaciones formales de los extremos; la reflexión consiste en este poner una determinación en la otra; lo que media es así la *totalidad*. Pero como fundamento esencial de ésta se muestra la **[397]** *individualidad*, y la universalidad no aparece sino como una determinación extrínseca en ella, es decir, como *perfección*. La universalidad, empero, es *esencial* al individuo, a fin de que sea un término medio que concluye; por consiguiente el individuo tiene que ser considerado como un universal *existente en sí*. Sin embargo no está vinculado con la universalidad de esta manera puramente positiva, sino que se halla eliminado en ella y es momento negativo; así lo universal, es decir, lo existente en sí y por sí, es un género puesto, y el individuo, como inmediato, es más bien la exterioridad de aquél, o sea un *extremo*. —El silogismo de reflexión, considerado en general, se halla bajo el esquema P-I-U; lo individual como tal, se halla en él todavía como determinación esencial del término medió. Pero por cuanto su inmediación se ha eliminado, y el término medio se ha determinado como universalidad existente en sí y por sí, el silogismo ha penetrado en el esquema formal I-U-P, y el silogismo de reflexión ha traspasado en el *silogismo de necesidad*.

C. EL SILOGISMO DE NECESIDAD

Lo que media se ha determinado ahora: 19 como universalidad *simple* determinada, tal como es la particularidad en el silogismo de existencia; pero, 29 como universalidad *objetiva*, es decir, que contiene toda la determinación de los diferentes extremos, así como la totalidad del

silogismo de reflexión, vale decir, una universalidad *plena*, pero *simple*; esto es, *la naturaleza universal* de la cosa, o sea el *género*.

Este silogismo está *lleno de contenido*, porque el término medio *abstracto* del silogismo de existencia, se ha puesto como aquella *diferencia determinada*, que él representa como término medio del silogismo de reflexión. Pero esta diferencia se ha reflejado de nuevo en la simple identidad. —Este silogismo es, por ende, silogismo de *necesidad*, por que su término medio no es otro contenido inmediato, sino la reflexión sobre sí de la determinación de los extremos. Éstos tienen en el término medio su identidad interna, cuyas **[398]** determinaciones de contenido son las determinaciones de forma de los extremos. —De este modo el elemento, por cuyo medio los términos se diferencian, está como forma *extrínseca* e *inesencial*, y los términos están como momentos de una *única* existencia *necesaria*.

Primeramente este silogismo es el silogismo inmediato, y por lo tanto formal, de manera que la *conexión* de los términos consiste en su *naturaleza esencial* como *contenido*, y éste se halla en los diferentes términos sólo en *forma diferente, y* los extremos por sí existen sólo como un subsistir *inesencial*. —La realización de este silogismo tiene que determinarlo de manera que los *extremos* estén *puestos* igualmente como la *totalidad* que primeramente es el término medio, y que la *necesidad* de la relación, que en primer lugar es sólo el *contenido sustancial*, sea una relación de la *forma puesta*.

a) El silogismo categórico.

1. El silogismo categórico tiene el juicio categórico como una o como ambas premisas suyas. —Con este silogismo, como con el juicio, se vincula aquí el significado más determinado, de que su término medio sea la *universalidad objetiva*. De modo superficial, tampoco el silogismo categórico está considerado sino como un puro silogismo de inherencia.

El silogismo categórico, según su significado lleno de contenido en el *primer silogismo de necesidad*, donde un sujeto está vinculado con un

predicado por medio de *su sustancia*. Sin embargo, la sustancia, elevada a la esfera del concepto, es lo universal, y está puesta como lo que existe en sí y por sí, de modo que tenga como forma, es decir, como manera de su Ser, no la accidentalidad, como en su propia relación particular, sino da determinación del concepto. Por consiguiente sus diferencias son los extremos del silogismo, y propiamente la universalidad e individualidad. Aquélla, frente al *género* (como se designa con más exactitud el término *medio*) es universalidad abstracta, o sea determinación universal —resumiéndose la accidentalidad de **[399]** la sustancia en la simple determinación, que, empero, es su diferencia esencial, es decir, la *diferencia específica*. —Sin embargo, la individualidad es lo real, es en sí la unidad concreta del género y de la determinación; aquí, empero, como en el silogismo inmediato, es en primer lugar individualidad inmediata, es decir, la accidentalidad resumida en la forma de una subsistencia *existente por si*. —La relación de este extremo con el término medio constituye un juicio categórico; pero, como: también el otro extremo, según la determinación mencionada, expresa la diferencia específica del género, o sea su principio determinado, también esta otra premisa es categórica.

2. Este silogismo, como primero y por tanto inmediato silogismo de necesidad, se halla en primer lugar bajo el esquema del primer silogismo formal, I-P-U. Sin embargo, como el término medio es la *naturaleza* esencial de lo individual, y no *una cualquiera* de sus determinaciones o propiedades, y como también el extremo de la universalidad no es un universal cualquiera abstracto, ni tampoco sólo una cualidad particular, sino la determinación universal, lo *especifico de la diferencia* del género, queda así eliminada la accidentalidad por la cual el sujeto puede ser vinculado sólo por medio de *un cierto* término medio con *una cierta cualidad*. —Dado que así las *relaciones* de los extremos con el término medio no tienen tampoco aquella inmediación extrínseca, como la tienen en el silogismo de existencia, no se presenta la exigencia de la prueba en el sentido en que se presentaba en aquel silogismo, y que llevaba, a la infinita progresión.

Además este silogismo no presupone, como un silogismo de la reflexión, su conclusión para sus premisas. Los términos están entre sí, según el contenido sustancial, en una relación idéntica, como existente *en sí*

y *por sí*; hay una *única* esencia que recorre los tres términos, y donde las determinaciones de la individualidad, particularidad y universalidad son sólo momentos formales.

Por consiguiente, el silogismo categórico ya no es más subjetivo; en aquella identidad empieza la objetividad. El **[400]** término medio es la identidad llena de contenido, de sus extremos, que están contenidos en aquélla según su independencia, porque su independencia es aquella universalidad sustancial, es decir, el género. El aspecto subjetivo del silogismo consiste en el subsistir indiferente de los extremos, frente al concepto, o sea al término medio.

2. Pero, en este silogismo, es subjetivo también esto, que aquella identidad está todavía como identidad sustancial, o como *contenido*, y no todavía, al mismo tiempo, como *identidad formal*. Por consiguiente, la identidad del concepto representa todavía un vínculo *interno*, y es así, como relación, aún *necesidad*; la universalidad del término medio, es pura identidad *positiva*, y no está igualmente como *negatividad de sus extremos*.

Con más exactitud, la inmediación de este silogismo, que no está todavía *puesta* como aquello que *existe en sí*, se verifica de la manera siguiente. Lo propiamente inmediato del silogismo es *lo individual*. El individuo está subsumido bajo su género como término medio; pero bajo el mismo medio se halla también una *multitud indeterminada* de otros individuos; es, pues, *accidental* el que solamente *este* individuo sea puesto como subsumido bajo este término medio. —Pero además esta accidentalidad no pertenece sólo a la *reflexión extrínseca*, que halla, casualmente y por medio de la *comparación* con otros, al individuo puesto en el silogismo; más bien el individuo está puesto como *accidental*, como una realidad subjetiva, al estar él mismo relacionado con el término medio como con su universalidad objetiva. Por otro lado, como el sujeto es un individuo *inmediato*, contiene determinaciones, que no están contenidas en el término medio considerado como naturaleza universal; tiene, por lo tanto, frente a esta naturaleza universal una existencia indiferente, determinada por sí, que posee un contenido particular. Y viceversa, de tal manera, también este otro término tiene una inmediación indiferente y una existencia distinta de aquél. —La misma relación se verifica también entre

el término medio y el otro extremo; en efecto, **[401]** éste tiene igualmente la determinación de la inmediación, y por lo tanto un ser accidental frente a su término medio.

Lo que de esta manera está puesto en el silogismo categórico, son *por un lado* los extremos en tal relación con el término medio, que tienen *en sí* una universalidad objetiva o sea una naturaleza independiente, y al mismo tiempo están como inmediatos, y, por ende, como *realidades indiferentes* recíprocamente. Pero *por otro lado* ellos son igualmente determinados como *accidentales*, o sea, su inmediación está determinada como *eliminada* en su identidad. Pero ésta, a causa de aquella independencia y totalidad de la realidad, es solamente la identidad formal interna; de tal manera el silogismo de necesidad se ha determinado conviniéndose en silogismo *hipotético*.

b) El silogismo hipotético.

1. El juicio hipotético contiene sólo la *relación* necesaria sin la inmediación de los términos relacionados. *Si A existe, entonces B existe*, o sea el existir de *A* es también a la vez el existir de *un otro*, es decir, de *B*. Con esto todavía no se dice ni que *A exista*, ni que *exista B*. El silogismo hipotético añade esta *inmediación* del existir:

Si *A* existe, entonces existe *B*, Ahora bien, *A* existe,

Luego, *B* existe.

La premisa menor por sí expresa el inmediato existir de *A*. Pero no sólo esto ha venido a añadirse al juicio. El silogismo contiene la relación del sujeto con el predicado, no como cópula abstracta, sino como unidad completa *mediadora*. El ser de *A*, por consiguiente, tiene que entenderse *no como pura inmediación*, sino esencialmente como *término medio del silogismo*. Esto tiene que ser considerado más detenidamente.

2. En primer lugar la relación del juicio hipotético es la *necesidad*, o sea la *identidad sustancial* interna, en la diversidad exterior de la existencia, o de la recíproca indiferencia **[402]** del ser fenoménico —un *contenido* idéntico, que se halla como base interior. Los dos términos del juicio, por

consiguiente, no están como un ser inmediato, sino como un ser mantenido en la necesidad, y, por ende, al mismo tiempo *eliminado*, o sea sólo aparente. Los dos términos se comportan además, en cuanto términos del juicio, como *universalidad* e *individualidad*; por consiguiente uno de ellos es aquel contenido, como *totalidad de las condiciones*, el otro como *realidad*. Sin embargo, es indiferente, cuál término se considere como universalidad, y cuál como individualidad. Por cuanto, pues, las condiciones son todavía lo *intrínseco*, lo *abstracto* de una realidad, ellas son lo *universal*, y es el hecho de *ser recogidas juntamente* en una *individualidad*, lo que las hizo penetrar en la *realidad*. Viceversa, *las condiciones son un fenómeno* dividido, disperso, *que sólo en la* realidad adquiere unidad y *significación y una* existencia universalmente valedera.

La relación más especial, que aquí se ha admitido entre los dos términos, como relación entre la condición y lo condicionado, puede, sin embargo, considerarse también como relación de causa y efecto, o de fundamento y consecuencia; esto aquí es indiferente. Pero la relación de la condición corresponde con más exactitud a la relación que se halla en el juicio y en el silogismo hipotéticos, ya que la condición está esencialmente como una existencia indiferente, mientras al contrario el fundamento y la causa son por si mismos algo que traspasa; además la condición es una determinación más universal, puesto que comprende los dos términos de aquellas relaciones, pues el efecto, la consecuencia, **[403]** etc., son tanto condición de la causa y del fundamento, como éstos de aquéllos.

A es ahora el ser *que media*, por cuanto *en primer lugar* es un ser inmediato, una realidad indiferente; pero, *en segundo lugar*, por cuanto está también como un ser que es *en sí mismo* accidental, un ser que se elimina. Lo que transpone las condiciones en la realidad de la nueva configuración, de la que son condiciones, es que ellas no son el ser como el inmediato abstracto, sino *el* ser *en su concepto*, primeramente el *devenir*. Pero, como el concepto no es más el traspasar, son, con más determinación, la *individualidad*, como unidad *negativa* que se refiere a sí misma. —Las condiciones son un material disperso, que espera y pide ser empleado; esta *negatividad* es lo que media, la libre unidad del concepto. Ella se determina como *actividad*, porque este término medio es la contradicción de la

universalidad objetiva, o sea de la totalidad del idéntico contenido, y de la *inmediación indiferente*. —Este término medio, por ende, no es más una necesidad puramente interna, sino una *necesidad existente*; la universalidad objetiva contiene la referencia a sí misma, como *simple inmediación*, como ser. —En el silogismo categórico este momento es en primer lugar determinación de los extremos, pero frente a la universalidad objetiva del término medio se determina como *accidentalidad*, y con esto como algo solamente *puesto*, y también eliminado, es decir, algo que ha vuelto al concepto o sea al término medio como unidad, que ahora, en su objetividad, es ella misma también ser.

La conclusión: *Por lo tanto, B existe*, expresa la misma contradicción, es decir, que *B* es algo existente de *inmediato*, pero que existe igualmente por medio de otro, o sea que es *mediado*. Según su forma, por ende, esta conclusión es el mismo concepto que constituye el término medio; diferente sólo como lo *necesario* respecto a la *necesidad* —es decir, sólo en la forma totalmente superficial de la individualidad opuesta a la universalidad. El *contenido* absoluto de *A* y *B* es el mismo; son sólo dos nombres diferentes de la misma base para la *representación*, por cuanto ésta mantiene firme la apariencia de la diferente configuración de la existencia, y distingue de lo necesario su necesidad. Pero si ésta tuviese que separarse de *B*, ya no representaría lo necesario. Por lo tanto, se halla presente aquí la identidad de *lo que media* y de lo que está *mediado*.

3. El silogismo hipotético expone en primer lugar la *relación necesaria* como conexión establecida por medio de la *forma* o *unidad negativa*, tal como el silogismo categórico exponía por medio de la unidad positiva el puro *contenido* **[404]**, la universalidad objetiva. Sin embargo, la *necesidad* se funde con lo *necesario*; la *actividad* formal del transponerse la realidad que condiciona en la realidad condicionada constituye *en sí* la unidad, en la que las determinaciones de la oposición, que antes se habían liberado hasta la existencia indiferente, son *eliminadas*, y la diferencia de *A* y *B* es una palabra vacía. Por consiguiente, ella es unidad reflejada sobre sí —y por tanto un contenido *idéntico*; y éste no existe solamente en sí, sino que está también *puesto* por medio de este silogismo, en tanto el ser de *A* no es tampoco el ser suyo propio, sino también el ser de *B*, y viceversa en

general, el ser de uno es el ser del otro, y en la conclusión el ser inmediato, o la determinación indiferente, está precisamente como una determinación mediada —así que la exterioridad se ha eliminado, y está *puesta su unidad que ha vuelto a sí*.

La mediación del silogismo se ha determinado de este modo como *individualidad, inmediación*, y *negatividad que se refiere a sí misma*, o sea como identidad que se distingue y que desde esta distinción se recoge en sí —como forma absoluta, y, precisamente por esto, como *universalidad* objetiva, como *contenido*, que es idéntico consigo mismo. El silogismo es, en esta determinación, el *silogismo disyuntivo*.

c) El silogismo disyuntivo.

Como el silogismo hipotético está en general bajo el esquema de la segunda figura U-I-P, así el silogismo disyuntivo se halla bajo el esquema de la tercera figura del silogismo formal: I-U-P. Pero el término medio es la *universalidad llenada con la forma*; se ha determinado como *totalidad*, como universalidad objetiva *desarrollada*. Por consiguiente, el término medio es tanto universalidad como particularidad e individualidad. Como aquélla [universalidad] es en primer lugar la identidad sustancial del género; pero, en segundo lugar, se halla como una identidad tal que en ella *está acogida la particularidad*, pero, *como igual a aquélla* [universalidad], es decir, cómo esfera universal, que contiene **[405]** su total particularización —esto es, el género dividido en sus especies: *A* que es *tanto B, como* C, *o como D*. Sin embargo, la particularización, como diferenciación, representa a la vez el *aut-aut* (sea… sea) entre *B*. C y *D*; es la unidad *negativa*, el *recíproco* excluirse de las determinaciones. —Este excluirse, ahora, no es, además, sólo un excluirse recíproco, y la determinación no es sólo una determinación relativa, sino que es también esencialmente determinación *que se refiere a sí misma*, lo particular como *individualidad*, con exclusión de las otras.

A es *B*, o *C*, o *D*,

Pero A es *B*.

Luego, *A* no es C ni *D*.

O también:

A es *B*, o *C*, o *D*,

Pero *A* no es ni C ni D. Luego, es *B*.

A no sólo es sujeto en las dos premisas, sino también en la conclusión. En la primera premisa es universal, y en su predicado es la esfera *universal* diferenciada en la totalidad de sus especies; en la segunda premisa está puesto como un *determinado*, o sea como una especie; en la conclusión está puesto como la determinación *particular*, exclusiva. —O también, ya en la premisa menor está puesto como individualidad exclusiva, y en la conclusión está puesto de modo positivo como lo determinado, como lo es realmente.

Lo que de esta manera aparece en general como lo *mediado*, es la *universalidad* de *A* con la *individualidad*. Pero el *mediador* es este *A*, que es la esfera *universal* de sus particularizaciones, y algo determinado como *individuo*. Lo que constituye la verdad del silogismo hipotético, es decir, la unidad de lo que media o de lo mediado, está *puesto* así en el silogismo disyuntivo, que, por este motivo *no es* tampoco *ya un silogismo*. El término medio, que está puesto en *él* como totalidad del concepto, contiene precisamente él mismo los dos extremos en su completa determinación. Los extremos, en su diferencia respecto a este término medio, están **[406]** sólo como un ser-puesto, y no les compete más ninguna determinación propia, frente al término medio.

Considerando aun esto en una referencia más determinada respecto al silogismo hipotético, se hallaba en él una *identidad sustancial*, como vínculo *interno* de necesidad, y una *unidad negativa*, diferente de tal identidad —es decir, la actividad o la forma, que trasladaba una existencia a otra. El silogismo disyuntivo se halla en general en la determinación de la *universalidad*; su término medio es *A* como *género y* como un perfecto *determinado*; por medio de esta unidad aquel contenido, que antes era interior, está también *puesto*, y viceversa el ser-puesto, o sea la forma, no es la unidad negativa extrínseca frente a una existencia indiferente, sino que es idéntico con aquel puro contenido. Toda la determinación formal del

concepto está puesta en su diferencia determinada y al mismo tiempo en la simple identidad del concepto.

De esta manera se ha eliminado ahora el *formalismo del silogizar*, y con esto se ha eliminado también la subjetividad del silogismo y del concepto en general. Este elemento formal o subjetivo consistía en que lo que mediaba entre los extremos era el concepto como determinación *abstracta*, *y* esta determinación era por tanto *diferente* de los extremos, cuya unidad constituía. Al contrario, en el complemento del silogismo, donde la universalidad objetiva está puesta también como totalidad de las determinaciones formales, la diferencia entre lo que media y lo mediado ha desaparecido. Lo que está mediado es, él mismo, un momento esencial de aquél que lo media, y cada momento está como la totalidad de los mediados.

Las figuras del silogismo representan cada determinación del concepto *singularmente* como el término medio, que al mismo tiempo es el concepto como *deber ser*, como exigencia de que lo que media sea su totalidad. Los diferentes géneros de los silogismos, empero, representan los grados del *complemento*, o sea de la concreción del término medio. En el silogismo formal el término medio queda puesto como totalidad sólo porque todas las determinaciones, pero cada una *particularmente*, recorren la función de la mediación. **[407]**

En los silogismos de reflexión el término medio está como la unidad que comprende en sí las determinaciones de los extremos, *de modo extrínseco*. En el silogismo de necesidad el término medio se ha determinado para ser la unidad, tanto desarrollada y total como simple, y la forma del silogismo, que consistía en la diferencia del término medio frente a sus extremos, se ha eliminado con eso.

Es así cómo el concepto en general se ha realizado; con más exactitud, ha logrado una tal realidad, que es *objetividad*. La *realidad más cercana* era que el *concepto*, como unidad negativa en sí, se dirime y, como *juicio* pone sus determinaciones en una diferencia determinada e indiferente, y en el *silogismo* se opone él mismo a ellas. Dado que así el concepto constituye todavía lo interior de esta exterioridad suya, con el desarrollo de los silogismos esta exterioridad queda equiparada con la unidad interior; las

diferentes determinaciones vuelven a esta unidad por vía de la mediación, en que ellas primeramente son una cosa sola únicamente en un tercero; y la exterioridad presenta así el concepto en ella misma; y este concepto, por lo tanto, ya no es, a su vez, distinto de ella como unidad interior.

Sin embargo, aquella determinación del concepto, que ha sido considerada como *realidad*, es en cambio, al mismo tiempo un *ser-puesto*. En efecto, en este resultado, no sólo se ha presentado, como verdad del concepto, la identidad de su interioridad y su exterioridad, sino que ya los momentos del concepto en el juicio quedan, también en su recíproca indiferencia, como determinaciones, que tienen su significado sólo en su relación. El silogismo es *mediación*, es el concepto completo en su *ser-puesto*. Su movimiento es la eliminación de esta mediación, en que nada existe en sí y por sí, sino qué cada uno existe sólo por medio de otro. El resultado, por ende, es una *inmediación*, que ha surgido de la *eliminación de la mediación*; es un *ser*, que es a la vez idéntico con la mediación y es el concepto, que se ha recobrado a partir de su ser otro y en su ser-otro, por sí mismo. Este *ser*, por consiguiente, *es una cosa, que existe en sí y por sí*: es la *objetividad*.

SEGUNDA SECCIÓN
LA OBJETIVIDAD

EN EL primer libro de la lógica objetiva se presentó el *ser* abstracto como aquél que traspasa a la *existencia*, pero que vuelve a la vez a la *esencia*. En el segundo libro se muestra la esencia, que se determina como *fundamento*, y que de este modo penetra en la *existencia* y se realiza convirtiéndose en *sustancia*, pero que vuelve de nuevo al *concepto*. Ahora con respecto al concepto se ha mostrado que se determina conviniéndose en *objetividad*. Resulta claro por sí mismo, que este último traspaso, según su determinación, es el mismo que en la *metafísica* se presentó una vez como *el silogismo* que procede del *concepto*, y precisamente del *concepto de Dios*, hasta *su existencia*, o sea como la llamada *prueba ontológica de la existencia de Dios*. —Es también cosa conocida, que el más elevado pensamiento de Descartes, es decir, que Dios es aquél, *cuyo concepto incluye en sí su existencia*, después de haber caído de nuevo en la mala forma del silogismo formal, es decir, en la forma de aquella prueba [ontológica], fue sometido en fin a la crítica de *la* razón y al pensamiento de que *la existencia no se deja extraer del concepto. Ya* se aclaró anteriormente algo, con respecto a esta prueba, en la primera parte de esta obra[50].

Al señalar que el *ser* ha desaparecido en su más próximo opuesto, que es el *no-ser*, y que el *devenir* se ha mostrado como la verdad de ambos, se hizo notar la equivocación en que se cae, si, con respecto a una existencia determinada, **[410]** se mantiene firme, no ya el *existir* de ella, sino su *contenido determinado; y* por consiguiente —cuando se compara *este contenido determinado* (por ejemplo, 100 táleros) con un *otro contenido*

determinado (por ejemplo, con el contexto de mi percepción, o con mi condición económica) y se encuentra una diferencia, según que aquel contenido se añada o no a éste—, se piensa como si se hablara en este caso de la diferencia entre el existir y el no-existir, o aun de la diferencia entre el existir y el concepto. Además, en la misma parte de la obra[51] y en la parte II[52], se aclaró aquella determinación de una *suma de todas las realidades*, que se presenta en la prueba ontológica. —Sin embargo, la consideración recién terminada del *concepto* y de todo el desarrollo, por medio del cual éste se determina como *objetividad*, concierne justamente al objeto esencial de aquella prueba, es decir, la *conexión* entre el *concepto* y la *existencia*. El concepto, como negatividad absolutamente idéntica consigo misma, es el que se determina a sí mismo; y se observó que él, por cuanto en la individualidad se resuelve en *juicio*, se pone ya como *real*, como *existente*. Esta realidad todavía abstracta se completa en la *objetividad*.

Ahora podría parecer que el traspaso desde el concepto a la objetividad fuera algo diferente del traspaso desde el concepto de Dios a su existencia; sin embargo, de un lado hay que considerar que el *contenido* determinado, Dios, no hace diferencia, en el desarrollo lógico, y que la prueba ontológica es sólo una aplicación de este desarrollo lógico a aquel contenido particular. Pero de otro lado hay que recordar esencialmente la observación hecha anteriormente, es decir, que el sujeto adquiere una determinación y un contenido solamente en su predicado; mientras antes de éste, aun cuando sea lo que se quiera para el sentimiento, la intuición y la representación, no es para el conocimiento conceptual otra cosa que un *nombre*. En el predicado, junto con la determinación, empieza al mismo tiempo su *realización* en general. **[411]**

Sin embargo, los predicados tienen que entenderse como aun incluidos ellos mismos en el concepto, y por lo tanto como algo subjetivo, con que no se ha salido todavía a la existencia. Por lo tanto, por una parte, la *realización* del concepto en el juicio no está todavía acabada en absoluto. Pero, por otra parte, también la pura determinación de un objeto por medio de predicados, sin que al mismo tiempo sea la realización y objetivación del concepto, sigue siendo algo tan subjetivo, que tampoco ella constituye el verdadero conocimiento ni la *determinación del concepto* del objeto; es

decir, sigue siendo un subjetivo en el sentido de una reflexión abstracta y representaciones carentes de carácter conceptual. —Dios, como Dios viviente y aún más como espíritu absoluto, puede ser conocido solamente en su *actuación. Ya* desde la antigüedad se enseñó al hombre a reconocerlo en sus *obras*; solamente de éstas pueden surgir las *determinaciones* que se llaman sus *propiedades* (o atributos), como también su *ser* está contenido en tales determinaciones. Asi el conocimiento conceptual de su *obrar*, es decir, de él mismo, concibe el *concepto* de Dios en su *ser*, y su ser en su concepto. El *ser* por si, o también la *existencia*, son una determinación tan pobre y limitada, que la dificultad en hallarla en el concepto ha podido muy bien derivar sólo del hecho de que no ha sido considerado qué son en efecto el *ser* o la *existencia* misma. El *ser*, como *relación* del todo *abstracta, inmediata, consigo mismo*, no es otra cosa que aquel momento abstracto del concepto que es universalidad abstracta, la cual proporciona también lo que se pretende del ser, es decir, el estar *fuera del concepto*. En efecto, tal como es un momento del concepto, igualmente es la diferencia o el juicio abstracto del concepto mismo, donde este concepto se opone a si mismo. El concepto, aun como concepto formal, contiene ya de inmediato el *ser* en una forma *más verdadera y más rica*, por cuanto, como negatividad que se refiere a *sí* misma, es *individualidad*.

Sin embargo, es por cierto insuperable la dificultad de hallar el *ser* en el concepto en general, e igualmente en el concepto de Dios, cuando tenga que ser tal, que aparezca **[412]** en el *contexto de la experiencia exterior o en la forma de la percepción sensible*, así como los *cien táleros en mi situación económica*, o tal que se pueda agarrarlo con la mano, no con el espíritu, esto es, que sea visible esencialmente para el ojo exterior, no para el interior. [Es lo que ocurre] cuando se llama ser, realidad, verdad, lo que las cosas tienen al ser sensibles, temporarias y pasajeras. Cuando una manera de filosofar no sabe elevarse, respecto al ser, más arriba de los sentidos, se acompaña a ésta [actitud] su incapacidad de abandonar el pensamiento puramente abstracto con respecto al concepto; pero este pensamiento es opuesto al ser.

La costumbre de considerar el concepto sólo como algo tan unilateral, como es el pensamiento abstracto, hallará ya un obstáculo para reconocer lo que antes hemos expresado, es decir, para considerar el traspaso del

concepto de Dios a su *existir*, como una *aplicación* del desarrollo lógico expuesto de la objetivación del concepto. Sin embargo, si, como se verifica de costumbre, se concede que el elemento lógico, al ser elemento formal, constituye la forma propia para el conocimiento de todo contenido determinado, entonces habrá por lo menos que admitir aquella relación, si en general, precisamente respecto a la oposición del concepto frente a la objetividad, no queremos detenernos en el concepto carente de verdad y en una realidad igualmente desprovista de verdad, como en algo definitivo. —Sin embargo, en la exposición del *concepto puro*, se ha indicado también que éste es él mismo el concepto absoluto, divino, de manera que en verdad no se verificaría la relación de una *aplicación*, sino que aquel desarrollo lógico sería la exposición inmediata de la autodeterminación de Dios en favor de su existir. Sin embargo, a este propósito, hay que observar que, cuando el concepto tiene que ser expuesto como concepto de Dios, hay que entenderlo como que ya está comprendido en la *Idea*. Aquel concepto puro recorre las formas limitadas del juicio y del silogismo, justamente porque no está puesto todavía como uno [e idéntico], en sí y por sí, con la objetividad, sino que está concebido sólo en su devenir que tiende hacia ella. Así también esta objetividad no es todavía **[413]** la existencia divina, no es todavía la realidad que aparece en la Idea. Sin embargo esta objetividad es precisamente tanto más rica y más elevada que el *ser* o la *existencia* de la prueba ontológica, cuanto más rico es el puro concepto y más elevado que aquella vacuidad metafísica de la *suma* de toda *realidad*. —Pero reservo para otra oportunidad la tarea de aclarar con más exactitud la múltiple incomprensión, que ha sido introducida por el formalismo lógico en la prueba ontológica, así como en las otras llamadas pruebas de la existencia de Dios, como también por la crítica kantiana de aquéllas, y reducir a su verdadero valor y dignidad los pensamientos que se hallan en sus bases, con restablecer su verdadero significado[53].

Se han presentado ya, como se mencionó, varias formas de inmediación, pero en diferentes determinaciones. En la esfera del ser, la inmediación es el ser mismo y el ser determinado; en la esfera de la esencia es la existencia y después la realidad y sustancialidad; en la esfera del concepto, además de la inmediación como universalidad abstracta es ahora ya la objetividad. —

Estas expresiones pueden ser empleadas como sinónimas cuando no es cuestión de la exactitud de las diferencias filosóficas del concepto; aquellas determinaciones han surgido de la necesidad del concepto. El *ser* es en general la *primera* inmediación, y el *ser determinado*, o *existencia*, es la misma, junto con la primera determinación, la *existencia* junta con la cosa es la inmediación, que surge del *fundamento* —es decir, de la mediación de la simple reflexión de la esencia, que se elimina. Pero la *realidad* y la *sustancialidad* son la inmediación que ha surgido de la eliminada diferencia entre la existencia aún inesencial como fenómeno, y su esencialidad. Y finalmente la *objetividad* es la inmediación a que se determina el concepto, por medio de la eliminación de su abstracción y mediación. La filosofía tiene el derecho de elegir [tomándolas] del lenguaje de la vida común, que está hecho para el mundo de la representación, expresiones tales, que *parezcan acercarse* a las determinaciones **[414]** del concepto. No es posible *probar*, para una palabra, elegida del lenguaje de la vida común, que también en la vida común esté vinculado con ella el mismo concepto por el cual la emplea la filosofía; en efecto, la vida común no tiene conceptos, sino representaciones, y es la filosofía misma [la capacidad de] reconocer el concepto de lo que sin ella es sólo representación. Por lo tanto basta con que en aquellas expresiones suyas, que se emplean para determinaciones filosóficas, la representación pueda vislumbrar algo aproximativo acerca de sus diferencias, así como pueda verificarse que en aquellas expresiones se reconozcan matices de la representación, que se refieran con más exactitud a los conceptos correspondientes.

Quizá se admitirá con más dificultad que algo pueda *ser*, sin *existir*; pero, por lo menos no se confundirá, por ejemplo, el *ser* como cópula del juicio, con la expresión *existir, y* no se dirá: Esta mercadería *existe* cara, apropiada, etc.; el dinero *existe* metal, o metálico, en lugar de: Esta mercadería *es* cara, apropiada, etc.; el dinero *es metal*[54]. Pero se diferencian también *ser y aparecer, apariencia* y *realidad*, como también el puro *ser* frente a la *realidad*, así como todas estas expresiones se distinguen aún más de la *objetividad*. Y aún si tuvieran que emplearse como sinónimos, de todas maneras la filosofía debe tener la libertad de utilizar para sus distinciones esta vana superfluidad del lenguaje.

Al tratar del juicio apodíctico donde, como en el acabamiento del juicio, el sujeto pierde su determinación frente al predicado, se habló del doble significado de la *subjetividad* que se originaba de allí, es decir la subjetividad del concepto y también la de la exterioridad y accidentalidad que de otro lado se contraponen a él. Así, también para la objetividad aparece el doble significado, el de estar *frente* **[415]** *al concepto* independiente, pero también el de ser *lo que existe en sí y por sí*. Dado que, en el primer sentido, el objeto se contrapone al yo = yo, que en el idealismo subjetivo está enunciado como la absoluta verdad, es el mundo múltiple, en su existencia inmediata, aquél con el cual sea el *yo* o el concepto solamente se traba en lucha infinita, para dar, a la primera certeza de sí mismo, por medio de la negación de este otro, *nulo en sí*, la *verdad real* de su igualdad consigo mismo. En un sentido más indeterminado, el objeto significa así un objeto en general para cualquier interés y actividad del objeto.

En el sentido opuesto, empero, lo objetivo significa lo *que existe en-sí y por-sí*, que está sin limitación y sin oposición. Los principios racionales, las obras maestras perfectas, etc., por eso se llaman *objetivos*, porque están libres de toda accidentalidad y por encima de ella. Aun cuando los principios racionales, teóricos o morales, pertenezcan sólo al dominio subjetivo, a la conciencia, sin embargo lo existente en-sí y por-sí de ellos se llama objetivo; el conocimiento de la verdad está puesto en el conocer el objeto así como es, libre, como objeto de la añadidura de una reflexión subjetiva, y el actuar rectamente se hace consistir en el acatamiento de leyes objetivas, que no tienen ningún origen subjetivo ni admiten ningún albedrío, ni manera alguna de comportarse que altere su necesidad.

Al punto actual de nuestra exposición, la objetividad tiene en primer lugar el significado del *ser existente en-sí y por-sí, al concepto*, del concepto que ha elevado la mediación, *puesta* en su autodeterminación, hacia la relación *inmediata* consigo mismo. Esta inmediación está por ende ella misma compenetrada, inmediata y totalmente, por el concepto, así como la totalidad de éste es inmediatamente idéntica con su ser. Pero, como el concepto además tiene que restablecer también el libre ser-por-sí de su subjetividad, se presenta así una relación de ese concepto como *fin* con la objetividad, donde la inmediación de ésta se convierte, frente al concepto,

en lo negativo, y en lo que tiene que ser determinado por medio de su actividad, adquiriendo así el **[416]** otro significado de ser lo nulo en-sí y por-sí, al oponerse al concepto.

En primer lugar, ahora, la objetividad está en su inmediación, cuyos momentos, a causa de la totalidad de todos los momentos, subsisten en indiferencia independiente, como *objetos uno fuera del otro*, y tienen, en su relación la *unidad subjetiva* del concepto solamente como *interna*, o bien como *externa,* lo cual es el *mecanismo*.

Sin embargo, dado que *en segundo lugar* aquella unidad se muestra como ley *inmanente* en los objetos mismos, la relación de éstos se convierte así en su diferencia *propia* particular, fundada por su ley, y en una relación, en la que su independencia determinada se elimina, es decir, el *quimismo*.

En tercer lugar, esta unidad esencial de los objetos está puesta precisamente por eso como diferente de la independencia de ellos; ella es el concepto subjetivo, pero puesto como referido en-sí y por-sí mismo a la objetividad, como *fin*, es decir, la *teleología*.

Por cuanto el fin es el concepto, que está puesto, como aquél que debe referirse en sí mismo a la objetividad, y eliminar por sí su defecto de ser subjetivo, la finalidad, que antes era *externa*, se convierte así, por medio de la realización del fin, en *interna*, y en la *Idea*.

PRIMER CAPÍTULO
EL MECANISMO

Puesto que la objetividad es la totalidad del concepto, que ha vuelto a su unidad, queda así puesto un inmediato, que es en sí y por sí aquella totalidad, y que está también *puesto* como tal, pero donde la unidad negativa del concepto no se ha diferenciado todavía de la inmediación de esta totalidad; o sea, la objetividad no está todavía puesta como *juicio*. Como ella tiene en sí de modo inmanente al concepto, la diferencia de éste se halla así presente en ella; pero, a causa de la totalidad objetiva, los distintos son *objetos completos e independientes*, que, por lo tanto, se comportan, también en su relación, sólo como independientes uno frente al otro, y en cada vinculación, quedan recíprocamente *extrínsecos*. Esto constituye el carácter del *mecanismo*, es decir que cualquier relación que se verifique entre los elementos vinculados, les queda *extraña*, tal que no concierne a su naturaleza y, aun cuando está vinculada con la apariencia de un todo único, no queda más que una *composición*, una *mezcla*, un *amontonamiento*, etc. Como el mecanismo *material*, también el mecanismo *espiritual* consiste en que los términos que en el espíritu están relacionados, entre ellos, quedan extrínsecos recíprocamente y extrínsecos al espíritu mismo. Una *manera mecánica de representación*, una *memoria mecánica*, una *costumbre* o una *manera mecánica de actuar* significan que falta la propia compenetración y presencia del espíritu, lo que el espíritu comprende y hace. Aunque su mecanismo teórico o práctico no puede realizarse **[418]** sin su espontaneidad, sin un instinto y una conciencia, sin embargo falta todavía en él la libertad de la individualidad; y, por el hecho

de que ella no aparece en él, esta actuación se muestra como una actuación puramente extrínseca.

A. EL OBJETO MECÁNICO

El objeto es, como se mostró, el *silogismo*, cuya mediación ha sido igualada, y que, por ende, *se ha* convertido en identidad inmediata. Por consiguiente es un universal en sí y por sí, considerando la universalidad no como una comunión de propiedades, sino como lo que compenetra la particularidad, y representa en ella una individualidad inmediata.

1. Por consiguiente, en primer lugar el objeto no se distingue en una *materia* y una *forma*, de las que aquélla sería lo universal independiente del objeto, y ésta en cambio, lo particular e individual; una tal diferencia abstracta de individualidad y universalidad no se presenta en el objeto, según su concepto. Si se lo considera como materia, entonces tiene que ser tomado como materia formada en sí misma. Del mismo modo puede ser determinado como una cosa provista de propiedades, como un todo constituido por partes, como una sustancia que posee sus accidentes, y según las otras relaciones de la reflexión. Sin embargo, estas relaciones, en general, ya han perecido en el concepto; el objeto, por ende, no tiene propiedades ni accidentes, pues éstos pueden separarse de la cosa o de la sustancia; en el objeto, en cambio, la particularidad está reflejada absolutamente en la totalidad. Sin duda que en las partes de un todo se halla aquella independencia que compete a las diferencias del objeto; pero estas diferencias son de modo inmediato esencialmente ellas mismas objetos, son totalidades, que no tienen esta determinación como las partes frente al todo.

Por consiguiente el objeto es primeramente *indeterminado*, por cuanto no tiene ninguna oposición determinada en *sí*; en efecto, es la mediación que se ha fundido en la identidad inmediata. Dado que el *concepto es esencialmente* **[419]** *determinado*, tiene en sí la determinación como una *multiplicidad*, que por cierto es completa, pero que, por lo restante, es *indeterminada*, es decir, *carente de relación*, que constituye una totalidad que tampoco, al comienzo, está mayormente determinada. Los *lados*, las

partes, que pueden distinguirse en el objeto, pertenecen a una reflexión extrínseca. Por consiguiente, aquella diferencia indeterminada del todo consiste sólo en que hay *muchos* objetos, cada uno de los cuales contiene en sí su determinación sólo reflejada en su universalidad, sin que aparezca *hacia fuera*. —Por el hecho de que esta determinación indeterminada es esencial al objeto, éste representa en sí mismo una tal *multiplicidad*, y tiene, por ende, que ser considerado como un *compuesto*, como un *agregado*. —Sin embargo, no está constituido por *átomos*, pues éstos no son objetos, porque no son totalidades. La *mónada de Leibniz* podría mejor ser un objeto, porque es una totalidad de la representación del universo. Pero, encerrada en su *subjetividad intensiva*, tiene que ser por lo menos esencialmente *una* en sí. Sin embargo la mónada, determinada como un *uno exclusivo*, es solamente un principio aceptado por la *reflexión*. Pero en parte es objeto, por cuanto el fundamento de sus múltiples representaciones, de las determinaciones desarrolladas, es decir, *puestas*, de su totalidad, que existe solamente *en sí*, se halla *fuera de ella; en* parte porque a la mónada le es también indiferente constituir, *junto con otras*, un objeto; por lo tanto, en efecto, no es un objeto *exclusivo determinado por sí mismo*.

2. Puesto que el objeto ahora es totalidad del *ser-determinado*, pero, a causa de su indeterminación e inmediación, no es la *unidad negativa* de aquél, es, por lo tanto, *indiferente* frente a las *determinaciones*, consideradas como determinaciones *particulares* y determinadas en sí y por sí, así como las determinaciones mismas son *indiferentes* entre ellas. Por consiguiente, estas determinaciones no pueden ser concebidas a partir del objeto, ni una a partir de la otra; su totalidad es en general la forma del ser reflejado universal de su multiplicidad, en la individualidad no determinada en sí misma. Las determinaciones, que el objeto tiene en sí, le **[420]** competen por cierto; pero la *forma*, que constituye su diferencia, y las vincula en una unidad, es una forma extrínseca, indiferente; sea una *mezcla*, o más bien un *ordenamiento*, un cierto *arreglo de* partes y lados, todas éstas son conexiones que son indiferentes a los términos de la relación.

Por lo tanto, el objeto, como existencia en general, tiene la determinación de su totalidad *fuera de él*, en *otros* objetos; y éstos la tienen también *fuera de ellos*, y así en seguida al infinito. El retorno a sí a partir de

este salir al infinito tiene en realidad que ser admitido también, y representado como una *totalidad*, como un *mundo*, que, empero, no es otra cosa que la universalidad encerrada en sí por la individualidad indeterminada, es decir, un *universo*.

Dado, por ende, que el objeto en su determinación es igualmente indiferente frente a ésta, indica por sí mismo, para su ser-determinado, algo *fuera de sí*, es decir, de nuevo objetos, a los que[1], empero, de la misma manera es *indiferente* el *ser los que determinan*. Por consiguiente no hay de ningún lado un principio de la autodeterminación; el determinismo —que es la posición en que se halla el conocimiento puesto que para él es verdadero el objeto, tal como primeramente se ha presentado aquí— da por cada determinación de aquel objeto la de un otro objeto; pero este otro objeto es igualmente indiferente tanto respecto a su ser-determinado, como respecto a su comportamiento activo. —El determinismo es por tanto él mismo todavía tan indeterminado como para proceder al infinito; puede detenerse cuanto quiera en cualquier punto, y quedarse satisfecho, porque el objeto, al que ha traspasado, está como una totalidad formal, cerrada en sí, e indiferente con respecto al ser determinado por un otro. Por esto la *explicación* de la determinación de un objeto y el progreso de esta representación realizado con tal fin, son solamente *palabras vacías*, porque en el otro objeto, hacia el que la representación progresa, no se halla ninguna autodeterminación.

3. Puesto que ahora la *determinación* de un objeto *se halla en un otro*, no hay ninguna determinada diversidad **[421]** entre ellos; la determinación es solamente doble, una vez en uno, otra vez en el otro objeto; es algo sólo *idéntico* en absoluto, y su explicación o comprensión es por lo tanto *tautológica*. Esta tautología es el ir por acá y por allá extrínseco y vacío; como la determinación no consigue ninguna diferenciación propia, con respecto a los objetos, que son indiferentes frente a ella y por esto es sólo idéntica, así hay sólo *una única* determinación. Y el hecho de que ésta sea doble, expresar precisamente esta exterioridad y nulidad de una diferencia. Pero al mismo tiempo los objetos son *independientes* entre ellos; por esto, en aquella identidad quedan del todo *extrínsecos* recíprocamente. —Con esto se presenta la *contradicción* entre la completa *indiferencia* mutua de

los objetos y la *identidad* de su *determinación*, o sea la contradicción de su perfecta *exterioridad* en la *identidad* de su determinación. Esta contradicción es, por lo tanto, la *unidad negativa* de múltiples objetos que se rechazan en ella en absoluto —es decir, es el *proceso mecánico*.

B. EL PROCESO MECÁNICO

Cuando los objetos son considerados sólo como totalidades encerradas en sí, no pueden actuar uno sobre el otro. En esta determinación ellos son lo mismo que las *mónadas*, que precisamente por esto han sido concebidas sin ninguna influencia recíproca. Pero el concepto de una mónada es precisamente por esto una reflexión defectuosa. En efecto, *en primer lugar* la mónada es una representación *determinada* de su totalidad que está solamente *en sí*; considerada como *cierto grado* del desarrollo y del *ser-puesto* de su representación del universo, es algo *determinado*; pero al ser la totalidad encerrada en sí, es así también indiferente respecto a esta determinación. Por consiguiente ésta no es su propia determinación, sino una determinación *puesta* por medio de *otro objeto*. *En segundo lugar* la mónada es un *inmediato* en general, por cuanto tiene que ser sólo algo *representativo*; su relación consigo misma es, por ende, la *universalidad abstracta*; por lo tanto ella es una *existencia abierta* **[422]** *a otras*. —No es suficiente, para alcanzar la libertad de la sustancia, representársela como una totalidad, que por ser *completa en sí*, no tenga que recibir nada *del exterior*. Más bien, la referencia a sí misma, carente de concepto, y simplemente representativa, es precisamente una *pasividad* con respecto a otro. —Del mismo modo la *determinación*, sea que se la considere ahora como determinación de algo *existente* o de algo *representativo*, como un *grado* de un desarrollo propio, que surja del interior, es algo *extrínseco*; el *grado* que el desarrollo alcanza, tiene su *límite* en un *otro*. El remitir la acción recíproca de las sustancias a una *armonía preestablecida*, no significa otra cosa que convertirla en una *presuposición*, es decir, en algo que queda sustraído al concepto. —La necesidad de evadir la influencia de las sustancias, se fundaba sobre el momento de la absoluta *independencia y*

originariedad, que había sido tomado como base. Pero, como a este *ser-en-sí* no corresponde el *ser-puesto*, es decir, el grado de desarrollo, así precisamente por esto él tiene su fundamento en un *otro*.

Con respecto a la relación de sustancialidad, ya se mostró, a su debido tiempo, que traspasa a la relación de causalidad. Sin embargo, lo existente ya no tiene aquí la determinación de una *sustancia*, sino la de un *objeto*; la relación de causalidad ha perecido en el concepto. La originariedad de una sustancia, frente a la otra, se ha mostrado como una apariencia, su actividad se ha mostrado como un traspasar a lo opuesto. Por consiguiente, esta relación no tiene objetividad. Por lo tanto, en cuanto que un objeto está puesto en la forma de la unidad subjetiva como causa actuante, entonces esto ya no vale como una determinación *originaria*, sino como algo *mediado*; el objeto agente tiene esta determinación suya sólo por medio de un otro objeto. —El *mecanismo*, por pertenecer a la esfera del concepto, ha puesto en él lo que se evidenció como la verdad de la relación de causalidad, es decir, que la causa, que tendría que ser lo que existe en sí y por sí, es esencialmente también efecto, ser-puesto. Por consiguiente, en el mecanismo la causalidad del objeto es de modo inmediato una no-originariedad; el objeto **[423]** es indiferente respecto a esta determinación suya; el hecho de ser causa, por ende, es para él algo accidental. —Por lo tanto podría decirse perfectamente que la causalidad de las sustancias *es sólo algo imaginado*. Pero, precisamente esta causalidad imaginada es el mecanismo ya que es la causalidad como determinación *idéntica* de diferentes sustancias, y por lo tanto como el perecer de su independencia en esta identidad, es un *puro ser-puesto*. Los objetos son indiferentes con respecto a esta unidad, y se conservan frente a ella. Pero del mismo modo, esta *independencia* indiferente que ellas tienen es también un puro *ser-puesto*; por eso, los objetos son capaces de *mezclarse y agregarse*, y, como *agregado*, de convertirse en un *único objeto*. Por medio de esta indiferencia, sea frente a su traspaso, sea frente a su independencia, las sustancias son *objetos*.

a) El proceso mecánico formal.

El proceso mecánico es el ponerse de lo que está contenido en el concepto del mecanismo; en primer lugar, por ende, es el ponerse de una *contradicción*.

1. El actuar de los objetos resulta del concepto indicado de manera que es el *ponerse* de la *idéntica* relación de los objetos. Ésta consiste sólo en lo siguiente, que se da a la determinación, que queda determinada, la forma de la *universalidad* —lo cual es la *comunicación* que no tiene traspaso en lo opuesto. La *comunicación espiritual*, que, por lo demás, se produce en aquel elemento que es lo universal en la forma de la universalidad, es por sí misma una relación *ideal*, en la cual una *determinación se continúa* inalterada de una persona en la otra, y sin alguna modificación se universaliza —tal como una exhalación se expande libremente en la atmósfera que no le ofrece resistencia. Pero, también en la comunicación entre objetos materiales, la determinación de ellos, por decirlo así, *se dilata* de un modo igualmente ideal; la personalidad es una *dureza* infinitamente más intensiva, que la que tienen los objetos. La totalidad formal del objeto en general, que es indiferente respecto a **[424]** la determinación, y por eso no es una auto-determinación, convierte el objeto en algo no diferenciado del otro, y por consiguiente convierte la influencia en primer lugar en una continuación no obstaculizada de la determinación de un objeto en el otro.

Ahora, en lo espiritual, hay un contenido infinitamente más rico, capaz de comunicación, por cuanto que, acogido por la inteligencia, adquiere esa *forma* de la universalidad, con la que se convierte en algo que puede ser comunicado. En cambio lo universal no sólo por la forma, sino en sí y por sí, es lo *objetivo* como tal, tanto en lo espiritual como en lo corporal; al contrario, la individualidad de los objetos extrínsecos, como también la de las personas, es algo inesencial, que no puede oponerle ninguna resistencia. Las leyes, las costumbres, las representaciones racionales en general, son, en el campo espiritual, determinaciones tales que pueden ser comunicadas, que penetran en los individuos de una manera inconsciente, y se hacen valer en ellos. En lo material el movimiento, el calor, el magnetismo, la electricidad, y otras cosas similares —que, aun cuando se quiera representárselas como sustancias o materias, tienen que ser determinados

como agentes *imponderables*— son agentes que no reciben de la materialidad lo que es el fundamento de su *individualización*.

2. Si ahora, en la actuación recíproca de los objetos se pone ante todo su *idéntica* universalidad, entonces es igualmente necesario poner el otro momento conceptual, es decir, la *particularidad*. Los objetos, por consiguiente, atestiguan también su *independencia*, se mantienen uno extrínseco al otro y restablecen la *individualidad* en aquella universalidad. Este restablecimiento es la *reacción* en general. Primeramente no hay que concebirla como una *pura eliminación* de la acción y de la determinación comunicada; lo comunicado, como universal, está positivamente en los objetos particulares, *y se particularizo sólo* en su diversidad. Por este lado lo comunicado sigue siendo lo que es; sólo *se reparte* en los objetos, o sea queda determinado por *la* particularidad de ellos. —La causa se pierde en su otro, en el **[425]** efecto; la actividad de la sustancia causal se pierde en su actuación; el *objeto que actúa*, en cambio, se convierte sólo en un *universal*; su actuación no es, en primer lugar, una pérdida de su determinación, sino una *particularización*, por cuyo medio lo que antes era aquella determinación entera, *particular* en él, ahora se convierte en una *especie* de aquélla, y la *determinación* queda sólo por esto puesta como un universal. Ambas cosas, es decir, la elevación de la determinación individual a la universalidad en la comunicación, y la particularización o el rebajamiento de aquélla, que era solamente una, a la situación de una especie, en la repartición, son una y la misma cosa.

Ahora la *reacción* es igual a la *acción*. —Esto aparece, *en primer lugar*, de manera tal, que el otro objeto ha *acogido en sí* todo lo universal, y así ahora es activo, frente al primero. De esta manera su reacción es, tal como la acción, un *reciproco rechazar el empuje*. *En segundo lugar*, lo comunicado es lo objetivo; *queda* siendo, por ende, determinación sustancial de los objetos, en la presuposición de su diversidad; lo universal se especifica así al mismo tiempo en ellos, y cada objeto, por consiguiente, no sólo devuelve toda la acción, sino que tiene su parte específica. Pero, *en tercer lugar*, la reacción es por eso *acción totalmente negativa*, por cuanto cada objeto, por la *elasticidad de su independencia*, rechaza el ser-puesto de un otro en él, y conserva su relación consigo mismo. La *particularidad*

específica de la determinación comunicada en los objetos, esto es, lo que antes se llamó especie, vuelve a la *individualidad*, y el objeto afirma su exterioridad frente a la *universalidad comunicada*. La acción traspasa con esto a un reposo. Se muestra como una modificación sólo *superficial*, transitoria, en la totalidad indiferente, encerrada en sí del objeto.

3. Este retorno constituye el *producto* del proceso mecánico. *De modo inmediato*, el objeto se halla *presupuesto* como individuo; además como particular frente a otros; pero, en tercer lugar como indiferente frente a su particularidad, o sea como universal. El *producto* es aquella totalidad del concepto *presupuesta*, que ahora está como *puesta*.

426 Es la conclusión, en la que lo universal comunicado se halla unido, por medio de la particularidad del objeto, con la individualidad; pero, al mismo tiempo, en el reposo, la *mediación* está puesta como aquello que se ha *eliminado, o* sea está puesto que el producto es indiferente respecto a este determinarse suyo, y la determinación que ha conservado es una determinación extrínseca en él.

De acuerdo con esto, el producto es la misma cosa que era el objeto primeramente al penetrar en el proceso. Pero, al mismo tiempo está *determinado* sólo por medio de este movimiento; el objeto mecánico *en general* es *objeto solamente como producto*, porque lo que él *es*, está en él sólo *por medio de la mediación de un otro*. Así como producto, es lo que tenía que ser en sí y por sí, esto es un *compuesto*, un mixto, un cierto *ordenamiento* y *arreglo* de las partes, en general algo tal, que su determinación no es más autodeterminación, sino algo *puesto*.

Por otro lado, igualmente el *resultado* del proceso mecánico, *ya no* se halla *preexistente a sí mismo; su fin no* se halla en su *comienzo*, como acontece en la finalidad. El producto es una determinación puesta en el objeto como *de modo extrínseco*. Por consiguiente, según el *concepto*, este producto es por cierto la misma cosa que el objeto es desde el comienzo; pero al comienzo la determinación extrínseca no se halla todavía como *puesta*. Por lo tanto el resultado es algo *del todo* diferente de la primera existencia del objeto, y es como algo del todo accidental para aquél.

b) El proceso mecánico real.

El proceso mecánico traspasa al *reposo*. Es decir, que la determinación, que el objeto adquiere por su medio, es sólo una determinación *extrínseca*. Este mismo reposo es algo igualmente extrínseco para el objeto, al ser una determinación opuesta al *actuar* del objeto; pero cada determinación es indiferente al objeto. Por consiguiente el reposo puede también considerarse como producido por una causa exterior; ya que al objeto le era indiferente el ser activo. **[427]**

Dado que ahora la determinación es además una determinación *puesta*, y el concepto del objeto *ha vuelto a sí mismo, a través de la mediación*, el objeto tiene así en él mismo la determinación como una determinación reflejada en sí. Por consiguiente, de ahora en adelante, los objetos tienen en el proceso mecánico, una relación determinada con más exactitud y este mismo proceso la tiene. No son sólo diferentes entre ellos, sino *diversos de una manera determinada*. El resultado del proceso formal, que de un lado es el reposo indeterminado, de otro lado es así, a causa de la determinación reflejada en sí, la *repartición de la oposición*, que el objeto en general tiene en sí, entre varios objetos, que se relacionan entre ellos de modo mecánico. El objeto, que por una parte es lo que no tiene determinación, que se comporta de un modo *carente de elasticidad y de independencia*, por otra parte tiene una *existencia independiente* que es *impenetrable* a otros. Ahora los objetos tienen también, *entre ellos*, esta oposición más determinada de la *individualidad que está por* sí y de la *universalidad que no está por sí*. — La diferencia más peculiar puede ser concebida como una diferencia puramente *cuantitativa* de la diferente magnitud de la *masa* en lo material o bien de la *intensidad*, o en miles otras maneras. Sin embargo, en general no hay que detenerse puramente en aquella abstracción; ambos diferentes son, como objetos, independientes *positivos*.

El primer momento de este *proceso* real es ahora, como antes, la *comunicación*. Lo *más endeble* puede ser agarrado y compenetrado por lo *más fuerte*, sólo por cuanto lo absorbe y constituye con él una única *esfera*. Como en lo material, lo débil está asegurado frente a lo que es más fuerte fuera de toda proporción (así como un pañuelo que esté suspendido

libremente en el aire, no puede ser perforado por la bala de un fusil, y como una débil receptividad orgánica no es atacada tanto por los estimulantes fuertes como por los débiles) así el espíritu absolutamente débil está más seguro, frente al fuerte, que aquél que se halla más cerca de este último. Si se representa uno algo totalmente estúpido o innoble, sobre el mismo ni un intelecto superior ni lo **[428]** más noble puede producir ninguna impresión; el único medio consecuente, *contra* la razón, es no meterse en absoluto con ella. —Como lo dependiente no puede ir junto con lo independiente, y no puede realizarse ninguna comunicación entre ellos, este último tampoco puede ofrecer ninguna *resistencia*, es decir, no puede especificar por *sí* lo universal comunicado. —Si no se hallaran en una única esfera, entonces su relación reciproca seria un juicio infinito y no habría posibilidad de ningún proceso entre ellos.

La *resistencia* es el próximo momento de la subyugación de un objeto por parte del otro, puesto que es el momento inicial de la repartición de lo universal comunicado y del ponerse la negatividad que se refiere a si, y la individualidad que tiene que ser restablecida. La resistencia queda *superada*, por cuanto su determinación no es *adecuada* a lo universal comunicado, que ha sido acogido por el objeto, y que tiene que singularizarse en él. La relativa falta de independencia del objeto se manifiesta en que *su individualidad no tiene capacidad para lo comunicado, y* por consiguiente el objeto estalla por causa de aquél, porque no puede constituirse como *sujeto* en este universal, y no puede convertirlo en su *predicado*. —La *violencia* contra un objeto es algo *extraño* a éste, solamente de este segundo lado. La *potencia* se convierte en *violencia* por el hecho de que ella, siendo una universalidad objetiva, es *idéntica con la naturaleza* del objeto; pero, su determinación o negatividad no es la propia *reflexión negativa* en si de aquél, según la cual él es un individuo. Puesto que la negatividad del objeto no se refleja en si en la potencia, y la potencia no es la propia relación del objeto consigo, aquella negatividad es, frente a la potencia, sólo negatividad *abstracta*, cuya manifestación es el perecer.

La potencia, como *universalidad objetiva*, y como violencia *en contra* del objeto, es lo que se llama *destino* —un concepto que cae dentro del mecanismo, pues el destino se llama *ciego*, es decir tal que su *universalidad*

objetiva no está reconocida por el sujeto en su particularidad especifica. Para hacer algunas observaciones a este propósito, puede **[429]** decirse que el destino del ser viviente en general es el *género*, que se manifiesta por la caducidad de los individuos vivientes, que la tienen en su *real individualidad*, no como género. Como puros objetos, las naturalezas sólo vivientes, asi como los otros objetos de escala inferior, no tienen destino; lo que les ocurre, es una accidentalidad. Pero, en *su concepto, como objetos*, son extrínsecos a si; la potencia extraña del destino es, por ende, en absoluto sólo su *propia naturaleza inmediata*, la exterioridad y la accidentalidad mismas. Un verdadero y propio destino lo tiene sólo la auto-conciencia porque es *libre*, y en la *individualidad* de su yo, por consiguiente, existe absolutamente *en sí y por sí*, y puede oponerse a su universalidad objetiva, y *ponerse extraña* con respecto a ésta. Pero, por esta separación misma despierta contra la relación mecánica de un destino. A fin de que éste, por lo tanto, tenga un poder sobre ella, ella tiene que haberse dado una determinación cualquiera frente a la universalidad esencial, tiene que haber efectuado una *acción*. Con esto [la autoconciencia] se ha convertido en un *particular*, y esta existencia, como universalidad abstracta, es al mismo tiempo el lado abierto para la comunicación de su esencia que se le ha vuelto extraña; por este lado la auto-conciencia queda arrastrada en el proceso. El pueblo que no efectúa ninguna acción queda exento de reproche; está envuelto en la universalidad objetiva, moral, y disuelto en ella, sin la individualidad, que mueve lo inmóvil; se da una determinación dirigida hacia afuera, y una universalidad abstracta, separada de la universalidad objetiva; pero por esto, también el sujeto se vuelve algo que se ha despojado de su esencia, se convierte en un *objeto y* se ha puesto en la relación de la *exterioridad* frente a su naturaleza y en la relación del mecanismo.

c) El producto del proceso mecánico.

El producto del mecanismo *formal* es el objeto en general, una totalidad indiferente, donde la *determinación* está como *puesta*. Dado que, con esto,

el objeto ha penetrado **[430]** en el proceso como algo *determinado*, así por un lado, en su perecer el resultado es el *reposo*, como formalismo originario del objeto, y negatividad de su ser determinado por sí. Sin embargo, por otro lado la eliminación del ser determinado como *reflexión positiva de él* en sí, es la determinación que ha vuelto a sí o sea la *totalidad del concepto puesta*, la *verdadera individualidad* del objeto. El objeto, primero en su universalidad indeterminada, después como *particular*, está determinado ahora como *individuo objetivo*, así que en él ha sido eliminada aquella *apariencia de individualidad*, que es sólo independencia *que se opone* a la universalidad sustancial.

Ahora, esta reflexión en sí, tal como ha resultado, es el objetivo ser-uno de los objetos, y este ser-uno es independencia individual —es el *centro*. En *segundo lugar* la reflexión de la negatividad es la universalidad, que no es un destino contrapuesto a la determinación, sino un destino determinado en sí, racional —es una universalidad que se *particulariza en ella misma*, la diferencia tranquila, firme en la particularidad carente de independencia, de los objetos y en su proceso, es decir, es la *ley*. Este resultado es la verdad, y con eso también la base del proceso mecánico.

C. EL MECANISMO ABSOLUTO

a) El centro.

La vacua multiplicidad del objeto está reunida ahora en primer lugar en la individualidad objetiva, en el *centro* simple, que se determina por sí mismo. Dado que, en segundo lugar, el objeto, como totalidad inmediata, conserva su indiferencia frente a la determinación, ésta se halla en él, así, también como inesencial, o como una *exterioridad recíproca* de muchos objetos. La primera determinación, la determinación esencial, constituye, al contrario, el *centro real*, entre los muchos objetos que actúan uno sobre el otro de modo mecánico, por cuyo medio ellos son vinculados mutuamente *en sí y por sí*, y que es la universalidad objetiva **[431]** de ellos. La

universalidad se mostró primero en la relación de la *comunicación*, como algo que se verifica sólo por medio del *ponerse*; pero, como universalidad *objetiva* ella es la esencia que compenetra y es inmanente en los objetos.

En el mundo material, el *cuerpo central* constituye el *género*, pero es universalidad *individual* de los objetos individuales y de su proceso mecánico. Los cuerpos individuales, inesenciales, se comportan *chocándose* y *oprimiéndose* recíprocamente; tal relación no se verifica entre el cuerpo central y los objetos cuya esencia él es; en efecto, la exterioridad de ellos no constituye más su determinación fundamental. La identidad de aquéllos con el cuerpo central es, por lo tanto, más bien el reposo, es decir, el *estar en su centro*; esta unidad es su concepto que existe en sí y por sí. Sin embargo, tal unidad sigue siendo todavía solamente un *deber ser*, pues la exterioridad de los objetos, que al mismo tiempo está todavía puesta, no corresponde a aquella unidad. La *tendencia*, por ende, que ellos tienen hacia el centro, es su universalidad absoluta, no puesta por medio de la *comunicación*; constituye el verdadero *reposo*, *concreto* en sí mismo, no *puesto desde el exterior*, en que el proceso de la falta de independencia tiene que volver. Por eso es una abstracción vacía, cuando en la mecánica se admite que un cuerpo cualquiera, puesto en movimiento, continuaría en general moviéndose en línea recta al infinito, si no perdiera su movimiento a raíz de una resistencia exterior. El *roce*, o cualquier forma que tenga la resistencia, es sólo el aparecer de la *centralidad*; es ésta lo que lo lleva de retorno a sí en absoluto; en efecto, aquello, con que roza el cuerpo en movimiento, tiene la fuerza de una resistencia, sólo por su ser-uno con el centro. En lo *espiritual* el centro y el ser-uno con él asumen formas más elevadas; pero la unidad del concepto y de su realidad, que aquí primeramente es centralidad mecánica, tiene que constituir también allí la determinación fundamental.

El cuerpo central, por lo tanto, ha cesado de ser un puro *objeto*, pues en éste la determinación es algo inesencial; en **[432]** efecto, el cuerpo central ya no tiene sólo el *ser-en-sí*, sino también el *ser-por-sí* de la totalidad objetiva. Por eso puede considerarse como un *individuo*. Su determinación es esencialmente diferente de un puro *ordenamiento* o *arreglo* y *vinculación exteriores* de partes ella es, como determinación que está en sí y por sí, una forma *inmanente*, un principio que se determina a sí mismo, en el que los

objetos son inherentes y por cuyo medio están vinculados en un verdadero uno.

Sin embargo, este individuo central es así todavía sólo un *medio*, que no tiene aún verdaderos extremos; pero como unidad negativa del concepto total se divide en éstos. O sea los objetos, que antes eran carentes de independencia, extrínsecos a sí mismos, son determinados igualmente como individuos por el regreso del concepto; la identidad del cuerpo central consigo mismo, que es todavía una *tendencia*, está afectada por la *exterioridad*, a la que, por ser ella aceptada en su *individualidad objetiva*, esta [individualidad] resulta comunicada. Por medio de esta propia centralidad, estos objetos, colocados fuera de aquel primer centro, son ellos mismos centros para los objetos que no tienen independencia. Estos centros secundarios y los objetos carentes de independencia están vinculados mutuamente por medio de aquel centro absoluto.

Pero los individuos centrales relativos constituyen, también ellos, el término medio de un *segundo silogismo*, y este término medio por un lado está subsumido bajo un extremo superior, que es la *universalidad* objetiva y *potencia* del centro absoluto; por otro lado subsume bajo sí mismo los objetos carentes de independencia, cuyo aislamiento superficial o formal está sostenido por él. —También estos objetos carentes de independencia son el término medio de un *tercer* silogismo, el *silogismo formal*, porque constituyen la vinculación entre la individualidad central absoluta y la relativa, puesto que esta última tiene en ellos su exterioridad, por cuyo medio la *referencia a sí misma* es al mismo tiempo una *tendencia* hacia un punto medio absoluto. Los objetos formales tienen como su esencia la misma *gravedad* que su inmediato cuerpo central, en el que son inherentes como en su **[433]** sujeto y extremo de la individualidad; por medio de la exterioridad, que ellos constituyen, ese cuerpo está subsumido bajo el cuerpo central absoluto; ellos son así el medio formal de la *particularidad*. —El individuo absoluto, empero, es el medio universal de modo objetivo, que comprende juntamente y mantiene firmes el ser-en-sí del individuo relativo y su exterioridad. Así también el *gobierno*, los *ciudadanos*, *individuos*, y las *necesidades*, o sea la *vida exterior* de los individuos son tres términos, cada uno de los cuales es el término medio de los otros dos.

El *gobierno* es el centro absoluto, en que el extremo de los individuos está concluido con su subsistir exterior; de la misma manera los *individuos* son términos medios, que manifiestan en una existencia exterior aquel individuo universal, y transfieren su esencia moral al extremo de la realidad. El tercer silogismo es el silogismo formal, el de la apariencia, es decir, que los individuos están vinculados por sus *necesidades* y por la existencia exterior a esta individualidad universal absoluta; es un silogismo que, como puramente subjetivo, traspasa a los otros, y tiene en éstos su verdad.

Esta totalidad, cuyos momentos mismos son las relaciones completas del concepto, los *silogismos*, donde cada uno de los tres diferentes objetos recorre las determinaciones del término medio y de los extremos, constituye el *libre mecanismo*. En él los objetos diferentes tienen, como su determinación fundamental, la universalidad objetiva, la gravedad *que compenetra* y se mantiene *idéntica* en la *particularización*. Las relaciones de *presión*, *choque*, *atracción y* otras semejantes, como también las *agregaciones* o las *mezclas*, pertenecen a la relación de la exterioridad, que sirve de base al tercero de los silogismos constituidos. El *ordenamiento*, que es la determinación puramente exterior de los objetos, ha traspasado a la determinación inmanente v objetiva: ésta es la *ley*.

b) La ley.

En la ley se evidencia la diferencia más determinada de 434 una *realidad ideal* de la objetividad contra la realidad *exterior*. El objeto, como totalidad *inmediata* del concepto, no tiene todavía la exterioridad como distinta del *concepto*; pues éste no está todavía puesto por sí. Por cuanto el objeto, por medio del proceso, ha vuelto en sí, se ha presentado la oposición de la *simple centralidad* frente a una *exterioridad*, que está ahora determinada *como* exterioridad, es decir, que está *puesta* como algo que no está en sí y por sí. Aquella identidad o idealidad de la individualidad, es, a causa de su relación con la exterioridad, un *deber ser*; es la unidad del concepto, determinada en sí y por sí, y que se determina por sí misma, unidad a la que no corresponde aquella realidad extrínseca y que, por ende,

alcanza solamente a la *tendencia*. Sin embargo, la individualidad es, *en sí y por sí, el principio concreto de la unidad negativa*, y *como tal*, es ella misma una *totalidad*, es una unidad que se divide en las *determinadas diferencias del concepto*, y en su universalidad queda igual a sí misma, y, por lo tanto, queda siendo el punto medio, *ensanchado por la diferencia* en el interior de su pura idealidad. —Esta realidad, que corresponde al concepto, es la realidad *ideal* diferente de aquélla que es sólo tendencia; es la diferencia, que al comienzo es una pluralidad de objetos, acogida en su esencialidad y en la pura universalidad. Esta idealidad real es el *alma* de la totalidad objetiva que se ha desarrollado antes, es la *identidad* del sistema, *determinada en sí y por sí*. Por consiguiente, el *ser-en-sí* y *por-sí* objetivo se manifiesta, en su totalidad, de manera más determinada como la unidad negativa del centro, que se divide en la *individualidad subjetiva* y la *objetividad extrínseca*, y en ésta mantiene a aquélla, y la determina en una diferencia ideal. Esta unidad que se determina a sí misma, y que lleva de retorno, de modo absoluto, la objetividad extrínseca en la idealidad, es principio de *automovimiento*; la *determinación* de este principio animador, que es la diferencia del concepto mismo, es la *ley*. —El mecanismo muerto era el proceso mecánico, ya considerado, de objetos, que de inmediato aparecían como independientes, pero que, precisamente por eso, son en verdad carentes **[435]** de independencia y tienen su centro fuera de ellos. Este proceso, que traspasa al reposo, muestra tanto una *accidentalidad* y una indeterminada desigualdad, como una *uniformidad formal*. Esta uniformidad es, sí, una *regla*; pero no es una *ley*. Sólo el mecanismo libre tiene una *ley*, que es la propia determinación de la pura individualidad, o sea *del concepto que está por sí*. Como diferencia, ella es en sí misma la fuente imperecedera de un movimiento que se anima a sí mismo; y como en la idealidad de su diferencia, se refiere sólo a sí misma, es *libre necesidad*.

c) Traspaso del mecanismo.

Sin embargo, esta alma está todavía sumergida en su cuerpo. El concepto —que *ahora ya* está *determinado*, pero que es *interno*—, de la

totalidad objetiva, es libre necesidad, en el sentido de que la ley todavía no se ha presentado para enfrentarse con su objeto. Es la centralidad *concreta*, como universalidad ampliada *inmediatamente* en su objetividad. Aquella idealidad, no tiene, por ende, los *objetos mismos*, como su diferencia determinada; estos objetos son *individuos* de la totalidad, *que están por sí*, o también si miramos atrás, para considerar el grado formal, son *objetos* no individuales, extrínsecos. La ley les es, sin duda, inmanente y constituye su naturaleza y potencia; pero su diferencia está incluida en su idealidad, y los objetos no son ellos mismos distintos en la diferencia ideal de la ley. Sin embargo, el objeto tiene su esencial independencia sólo en la centralidad ideal y en la ley de ésta; por consiguiente no tiene la fuerza de oponerse al juicio del concepto, y de conservarse en una independencia y clausura abstractas e indeterminadas. Por medio de la diferencia ideal, que le es inmanente, su existencia es una *determinación puesta por medio del concepto*. Su falta de independencia, de esta manera, no es ya solamente una *tendencia* hacia el *punto medio*, frente al cual tiene todavía la apariencia de un objeto independiente, extrínseco, precisamente porque su relación es sólo una tendencia; sino que es una tendencia hacia el objeto que *le* está *contrapuesto* ***[436]*** *de modo determinado*, así como el centro por eso mismo se ha quebrado, y su unidad negativa ha traspasado a la *oposición objetivada*. Por consiguiente, ahora la centralidad es una *relación* de estas objetividades recíprocamente negativas y tensas. Así se determina el libre mecanismo para convertirse en el *quimismo*.

SEGUNDO CAPITULO
EL QUIMISMO

EL QUIMISMO constituye en el conjunto de la objetividad el momento del juicio, de la diferencia que se ha vuelto objetiva, y del proceso. Como empieza ya con la determinación y el ser-puesto, y el objeto químico es al mismo tiempo una totalidad objetiva, así su próximo recorrido es simple, y está totalmente determinado por su presuposición.

A. EL OBJETO QUÍMICO

El objeto químico se distingue del objeto mecánico por el hecho de que este último es una totalidad indiferente respecto a la determinación; en el objeto químico, al contrario, la *determinación*, y con eso la *relación con otro*, y la manera y forma de esta relación, pertenecen a su naturaleza. — Esta determinación es, al mismo tiempo, esencialmente una *particularización*, es decir, está acogida en la universalidad. Es así *principio*, —es la *determinación universal*, no sólo la de *un objeto singular*, sino también la del *otro*. Por consiguiente en el objeto se distinguen ahora su concepto, como totalidad interna de ambas determinaciones, y la determinación que constituye la naturaleza del objeto particular en su *exterioridad y existencia*. De esta manera, al ser el objeto, *en si*, todo el concepto, tiene en él mismo la *necesidad* y el *impulso* para eliminar su *subsistir* opuesto, *unilateral, y* para convertirse, en la existencia, en el *todo real*, tal como está según su concepto. **[438]**

A propósito de la expresión «quimismo» aplicada a la relación de la diferencia de la objetividad, tal como se la ha mostrado, se puede además observar, que aquí no tiene que entenderse como si esta relación se presentara sólo en aquella forma de la naturaleza elemental, que se llama el verdadero y propio quimismo. Ya la relación meteorológica tiene que ser considerada como un proceso, cuyas partes tienen más la naturaleza de elementos físicos que químicos. En el ser viviente la relación sexual se halla bajo este esquema, así como ésta es también la base formal para las relaciones espirituales del amor, de la amistad, etc.

Considerado más de cerca, el objeto químico, en primer lugar, como totalidad *independiente* en general es un objeto reflejado sobre sí, que, por lo tanto, es diferente de su ser-reflejado hacia afuera —es una *base* indiferente, el individuo que no está todavía determinado como diferente. También la persona es una base tal, que al comienzo se refiere sólo a sí misma. Pero la determinación inmanente, que constituye la *diferencia* de este objeto químico, se halla *en primer lugar* reflejada sobre sí de tal manera, que este recobrar la relación hacia afuera, es sólo una universalidad formal, abstracta; así la relación hacia fuera es determinación de la inmediación y existencia del objeto. Por este lado el objeto químico no vuelve *por él mismo* a la totalidad individual, y la unidad negativa tiene los dos momentos de su oposición en dos *objetos particulares*. De acuerdo con esto, un objeto químico no puede ser concebido por sí mismo, y el ser de uno de ellos es el ser de otro. —Sin embargo, *en segundo lugar*, la determinación está reflejada en sí en absoluto, y constituye el momento concreto del concepto individual del todo, concepto que es la esencia universal, el *género real* del objeto particular. El objeto químico, y con éste la contradicción de su ser-puesto inmediato y de su concepto inmanente individual, representa una *tendencia* a eliminar la determinación de su existencia y a dar la existencia a la totalidad objetiva del concepto. Por consiguiente, es, sin duda, igualmente un objeto que no está por sí; pero, de manera tal, que, por su naturaleza misma, está en tensión **[439]** en contra de esta condición, y da comienzo al *proceso* por propia determinación.

B. EL PROCESO

1. El proceso empieza con la presuposición de que los objetos en tensión, al estar en tensión contra sí mismos, están precisamente por eso en tensión uno frente al otro —es decir, en una relación que se llama su *afinidad*—. Dado que cada uno está, por su concepto, en contradicción frente a la propia unilateralidad de su existencia y, por lo tanto, se esfuerza para eliminarla, en eso está puesto de inmediato el esfuerzo dirigido a eliminar la unilateralidad del otro objeto, y a adecuar, mediante esta recíproca nivelación y vinculación, la realidad al concepto, que contiene ambos momentos.

Por cuanto cada objeto está puesto como contradiciéndose y eliminándose a sí mismo, los objetos están mantenidos sólo por una *violencia exterior* en su separación mutua y en su falta de acabamiento recíproco. El término medio, por el cual ahora estos extremos quedan vinculados, es *ante todo* la naturaleza de ambos, que está *en sí*, es decir, el concepto íntegro que los contiene a ambos. Pero, *en segundo lugar*, puesto que en la existencia ellos están uno en contra del otro, así también su absoluta unidad es un elemento *diferente* de ellos, *existente*, un elemento todavía formal —el elemento de la *comunicación*, donde ellos entran mutuamente en una *comunidad* extrínseca. Como la diferencia real pertenece a los extremos, así este término medio es sólo la neutralidad abstracta, la posibilidad real de aquéllos —como decir, el *elemento teórico* de la existencia de los objetos químicos, de su proceso y de su resultado. En el mundo material el *agua* juega el papel de este medio; en el espiritual, cuando en él se verifica algo análogo a tal relación, hay que considerar como este medio el *signo* en general, y, con más exactitud, el *lenguaje*.

La relación de los objetos, como pura comunicación en este elemento, es de un lado una tranquila fusión, pero de **[440]** otro lado, es igualmente un *comportamiento negativo*, por cuanto el concepto concreto, que es la naturaleza de esos objetos, se halla en la comunicación puesto en realidad, y con esto las *diferencias reales* de los objetos están reducidas a su unidad. Su antecedente *determinación* independiente queda eliminada, así, en la unión adecuada al concepto, que en ambos objetos es uno y el mismo. La

oposición y tensión de ellos queda así embotada, y con eso la tendencia alcanza en este recíproco acabamiento su tranquila *neutralidad*.

El proceso, de esta manera, se ha *apagado*; como la contradicción entre el concepto y la realidad ha sido nivelada, los extremos del silogismo han perdido su oposición y por eso han cesado de ser extremos entre ellos y respecto al término medio. El *producto* es un producto *neutral*, es decir, un producto tal, que los ingredientes que ya no pueden ser llamados objetos, no tienen más su tensión, y con eso tampoco las propiedades, que les competían cuando eran objetos en tensión; pero donde se ha conservado la *capacidad* de su anterior independencia y tensión. La unidad negativa de lo neutral deriva precisamente de una diferencia *presupuesta*; la *determinación* del objeto químico es idéntica a su objetividad, es originaria. Por medio del proceso ahora considerado, esta diferencia está eliminada sólo *de modo inmediato*; por consiguiente, la determinación no está todavía reflejada en sí de modo absoluto, y así el producto del proceso es sólo una unidad formal.

2. En este producto, sin duda, ahora la tensión de la oposición y la unidad negativa como actividades del proceso se han apagado. Pero, como esta unidad es esencial al concepto, y al mismo tiempo ha alcanzado ella misma la existencia, existe todavía, pero ha salido *fuera* del objeto neutral. El proceso no se enciende de nuevo por sí sólo, por cuanto tenía la diferencia sólo como su *presuposición*, y no la *ponía* él mismo. —Esta negatividad independiente, fuera del objeto, es decir, la existencia de la individualidad *abstracta*, cuyo ser-por-sí tiene su realidad en el *objeto indiferente*, está ahora en tensión en sí misma, frente a su abstracción, es una actividad intranquila en sí, que se vuelve hacia fuera, consumiéndose. **[441]** Se refiere *de inmediato* al objeto, cuya tranquila neutralidad es la real posibilidad de su oposición; aquél es ahora el término *medio* de la neutralidad que antes era puramente formal, y que ahora es concreta y determinada en sí misma.

La próxima, inmediata relación del *extremo* de la *unidad negativa* con el objeto, consiste en que éste queda determinado por ella, y con esto dividido por ella. Esta división puede primeramente considerarse como el restablecimiento de la oposición de los objetos en tensión, con que había empezado el quimismo. Sin embargo, esta determinación no constituye el

otro extremo del silogismo, sino que pertenece a la relación inmediata del principio diferenciador hacia el término medio, en el que este principio se da su inmediata realidad; es aquella determinación que en el silogismo disyuntivo tiene al mismo tiempo el término medio, además de la de ser la naturaleza universal del objeto; determinación por cuyo medio el objeto es tanto universalidad objetiva como particularidad determinada. El *otro extremo* del silogismo está frente al *extremo independiente* extrínseco de la individualidad; por consiguiente es el extremo de la *universalidad,* también independiente. La división, a la que está sometida en él la real neutralidad del término medio, consiste en que éste no queda descompuesto en momentos diferentes recíprocamente, sino *indiferentes* entre ellos. Estos momentos son así, de un lado, la *base* abstracta e indiferente, y de otro lado el principio *animador* de aquélla; principio que, por su separación de la base, ha logrado igualmente la forma de una objetividad indiferente.

Este silogismo disyuntivo es la totalidad del quimismo, donde el mismo todo objetivo se presenta como la unidad *negativa* independiente, y después en el término medio como unidad *real* —pero, en fin, se presenta la realidad química, resuelta en sus momentos *abstractos*. En estos últimos la determinación no ha llegado a su *reflexión en sí* en *un otro,* como se verifica en lo neutral, sino que ha vuelto a sí en su abstracción, es decir, es un *elemento originariamente determinado*. **[442]**

3. Estos objetos elementales se hallan liberados así de la tensión química; en ellos ha sido *puesta,* por medio del proceso real, la base originaria de aquella *presuposición,* con que empezó el quimismo. Dado que, además, por un lado su *determinación* interior, como tal, es esencialmente la contradicción entre su *simple subsistir indiferente* y ella misma como *determinación, y* es la tendencia hacia fuera, que se divide, y pone la tensión en su objeto y en un *otro, con el fin de tener aquello* frente a lo cual pueda comportarse como diferente, en lo cual pueda neutralizarse, y pueda dar a su simple determinación la realidad existente, el quimismo ha vuelto así a su comienzo, donde los objetos en tensión recíproca se buscan entre ellos, y se reúnen después, por medio de un término medio formal, extrínseco, hasta formar un neutral. De otro lado, el quimismo, con este retorno a su *concepto,* se elimina, y ha traspasado a una esfera superior.

C. TRASPASO DEL QUIMISMO

Ya la química común ofrece ejemplos de modificaciones químicas, donde, por ejemplo, un cuerpo confiere a una parte de su masa una oxidación más elevada, y con eso reduce otra de sus partes a un grado de oxidación inferior, en el cual solamente ese cuerpo puede entrar en una combinación neutral con otro cuerpo diferente llevado hacia él, combinación para la cual no hubiera sido receptivo en aquel primer grado inmediato. Lo que se verifica aquí es que el objeto no se refiere a un otro según una determinación inmediata, unilateral, sino que *pone*, de acuerdo con la totalidad interna de una *relación* originaria, la *presuposición*, que necesita para una relación real; con eso se da un término medio, mediante el cual concluye su concepto con su realidad. Es la individualidad determinada en sí y por sí, el concepto concreto, como principio de la *disyunción* en los extremos, cuya *reunión* es la actividad del *mismo* principio negativo, que vuelve de este modo a su primera determinación, pero *objetivado*. **[443]**

El propio quimismo es la *primera negación* de la objetividad *indiferente* y de la *exterioridad* de la determinación; está, por ende, todavía afectado por la independencia inmediata del objeto y por la exterioridad. En consecuencia, no es todavía, por sí, aquella totalidad de la autodeterminación, que resulta de él, y en la que más bien él se elimina. — Los tres silogismos, que han resultado, constituyen la totalidad del quimismo; el primero tiene como término medio la neutralidad formal y como extremos los objetos en tensión; el segundo tiene como término medio el producto del primer silogismo, esto es, la neutralidad real, y tiene la actividad que divide y su producto, el elemento indiferente, como sus extremos; el tercero, empero, es el concepto que se realiza, que se pone la presuposición, por cuyo medio el proceso de su realización se halla condicionado. Es un silogismo que tiene por esencia lo universal. Sin embargo, a causa de la inmediación y exterioridad, en cuyas determinaciones consiste la objetividad química, *estos silogismos caen todavía uno fuera del otro*. El primer proceso, cuyo producto es la neutralidad de los objetos en tensión, se apaga en su producto; y es una diferenciación que sobreviene de modo extrínseco la que le enciende otra

vez; al estar condicionado por una presuposición inmediata, ese proceso se agota en ella. —De la misma manera, la separación de los diferentes extremos con respecto a lo neutral, y, de modo similar, su descomposición en sus elementos abstractos, tiene forzosamente que proceder de *condiciones que se añaden del exterior*, *y* de estímulos de la actividad. Pero, por cuanto también los dos momentos esenciales del proceso, es decir, por un lado la neutralización, por el otro la separación y reducción, están vinculados en un único y mismo proceso, y la *unión* y el embotamiento de los extremos en tensión es también una *separación* en tales extremos, ellos constituyen así, a causa de la exterioridad, que todavía se halla en su base, *dos* lados *diferentes*. Los extremos, que quedan diferenciados en el mismo proceso, son otros objetos o materias diferentes de aquéllos, que se combinan en él; puesto que aquéllos surgen de nuevo de este **[444]** proceso como diferentes, tienen que dirigirse hacia el exterior; su nueva neutralización es otro proceso, distinto de la neutralización que se efectuaba en el primero.

Pero estos diferentes procesos, que han resultado necesarios, son igualmente una pluralidad de *grados*, por cuyo medio la *exterioridad* y el *ser condicionado* quedan eliminados, y de donde surge el concepto como totalidad determinada en sí y por sí y no condicionada por la exterioridad. En el primero se elimina la exterioridad recíproca de los diferentes extremos, que constituyen toda la realidad, o sea la diversidad entre el concepto determinado, existente *en sí*, y su determinación *existente*; en el segundo queda eliminada la exterioridad de la unidad real, es decir, la reunión como puramente *neutral* —con más exactitud, se elimina la actividad formal, primeramente sobre bases igualmente formales o determinaciones indiferentes, cuyo *concepto intrínseco* es ahora la actividad vuelta en sí, la actividad *absoluta* como realizándose en ella misma, es decir, como la que *pone* en sí las diferencias determinadas, y que se constituye como la unidad real, por medio de esta *mediación*. Ésta es así la propia mediación del concepto, su autodeterminación, y, con respecto a su reflexión en sí a partir de ésta, es una *presuposición* inmanente. El tercer silogismo, que por un lado es el restablecimiento de los procesos precedentes, por otro lado elimina aún el último momento de las bases

indiferentes —esto es, la *inmediación* totalmente abstracta, extrínseca, que, de este modo, se convierte en un momento *propio* de la mediación del concepto por sí mismo. El concepto, que ha eliminado así todos los momentos de su existencia objetiva, como extrínsecos, y ha puesto esos momentos en su simple unidad, queda así totalmente liberado de la exterioridad objetiva, a la que se refiere sólo como a una realidad inesencial. Este libre concepto objetivo es el *fin*.

TERCER CAPÍTULO
TELEOLOGÍA.

DONDE se percibe una *finalidad*, se admite un *intelecto* como su autor; por lo tanto se requiere para el fin, una verdadera y propia libre existencia del concepto. La *teleología* se contrapone, sobre todo, al *mecanismo*, donde la *determinación*, puesta en el objeto, es esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna *autodeterminación*. La oposición entre *causae efficientes y causae finales*, es decir entre las *causas que actúan* meramente y las causas *finales*, se refiere a aquella diferencia, a la cual, considerada en forma concreta, se reduce también la indagación acerca del problema de si la esencia absoluta del mundo tenga que entenderse como un ciego mecanismo natural, o bien como un intelecto que se determina según fines. La antinomia entre el *fatalismo* con su *determinismo*, y la *libertad*, se refiere igualmente a la oposición del mecanismo y la teleología; en efecto lo libre es el concepto en su existencia.

La antigua metafísica se ha comportado con estos conceptos, como con los otros; por una parte ha presupuesto una representación del universo, y se ha ocupado en demostrar que uno o el otro concepto se adaptaban a tal representación, y que el concepto opuesto era defectuoso, porque esa representación no se dejaba *explicar* por medio de él; por otra parte no ha examinado aquí cuál de los dos conceptos, el de la causa mecánica y el del fin, era el que contenía *en sí y por sí* la verdad. Una vez que esto se haya establecido **[446]** por sí, el mundo objetivo puede ofrecer causas mecánicas y causas finales; no es la existencia de ellas la norma de lo *verdadero*, sino lo verdadero es más bien el criterio, para juzgar cuál de estas existencias sea

la verdadera. Como el intelecto subjetivo presenta también errores en sí, así también el mundo objetivo presenta aquellos lados y grados de la verdad, que por sí son solamente unilaterales, incompletos, y existen sólo como relaciones fenoménicas. Si mecanismo y finalidad están en oposición mutua, precisamente por esto no pueden considerarse como *equivalentes* de manera que cada uno de ellos por sí sea un concepto correcto, y tenga tanto valor como el otro, y que todo se reduzca a saber dónde tiene que ser aplicado uno o el otro. Esta validez igual se funda solamente en el hecho de que ellos *existen*, es decir, que los *tenemos* a ambos. Pero la primera cuestión necesaria, dado que son contrapuestos, es cuál de los dos sea el verdadero; y la verdadera y propia cuestión superior es saber *si no es un tercero el que constituye su verdad, o bien si no es uno la verdad del otro*. —La *relación de finalidad*, sin embargo, se ha demostrado como la que constituye la verdad del *mecanismo*. —Lo que se presentó como *quimismo*, se junta con el *mecanismo*, porque el fin es el concepto en existencia libre, y porque en general se contrapone a aquél su falta de libertad, su estar sumergido en la exterioridad. Ambos, tanto el mecanismo como el quimismo, se hallan por ende comprendidos bajo la necesidad natural, por cuanto en el primero el concepto no existe en el objeto, porque éste, como objeto mecánico, no contiene la autodeterminación; en el otro, en cambio, el concepto o tiene una existencia en tensión, unilateral, o bien, por cuanto se presenta como la unidad, que pone en tensión al objeto neutral en los extremos, es extrínseco a sí mismo por el hecho de eliminar esta separación.

Cuanto más el principio teleológico está vinculado con el concepto de un intelecto *extramundano*, y por lo tanto fue favorecido por la devoción, tanto más pareció alejarse de las verdaderas indagaciones naturales, que quieren reconocer las propiedades de la naturaleza no como extrañas a **[447]** ésta, sino como *determinaciones inmanentes*, y sólo hacen valer tal conocimiento como *un comprender*. Como el fin es el concepto mismo en su existencia, puede parecer singular que el conocimiento de los objetos que se origina de su concepto, aparezca más bien como un traspaso injustificado en un elemento *heterogéneo*, mientras al contrario el mecanismo, para el cual la determinación de un objeto queda como una determinación puesta en él de manera extrínseca y por medio de un otro, valga como una visión

más inmanente que la teleología. El mecanismo, por lo menos el mecanismo común, que no es libre, así como el quimismo, tienen de toda manera que ser considerados como principios inmanentes, por cuanto lo *extrínseco* que determina, es *él mismo de nuevo sólo un objeto así*, es decir, un objeto determinado de modo extrínseco e indiferente respecto a este ser determinado; o bien, por cuanto en el quimismo, el otro objeto es igualmente un objeto determinado de modo químico, y en general por cuanto un momento esencial de la totalidad se halla siempre en algo extrínseco. Por consiguiente, estos principios quedan situados en lo interior de la misma forma natural de la finitud; pero, aunque no quieran superar lo finito, y remitan para los fenómenos sólo a causas finitas, que requieren ellas mismas que se siga adelante, sin embargo ellos se ensanchan al mismo tiempo por un lado hacia una totalidad formal en los conceptos de fuerza, causa y otras determinaciones semejantes propias de la reflexión, que tienen que designar una *originariedad*; por otro lado, en cambio, se ensanchan por medio de la *universalidad* abstracta de un *todo de las fuerzas*, de una *totalidad de* causas recíprocas. El mecanismo se muestra a sí mismo, por eso, como un esfuerzo hacia la totalidad, por cuanto intenta concebir la naturaleza *por sí*, como un *todo*, que no precise ningún otro concepto para el *suyo* —es decir, como una totalidad, que no se halla en el fin, ni en el intelecto extramundano vinculado con éste.

La finalidad, ahora, se presenta en primer lugar como algo *superior* en general, como un *intelecto*, que determina la **[448]** multiplicidad de los objetos *de modo extrínseco, por medio de una unidad existente en sí y por sí*, de modo que las determinaciones indiferentes de los objetos se vuelven *esenciales por medio de esta relación*. En el mecanismo ellas se convierten en tales por medio de la *pura forma de la necesidad*, donde su *contenido* es indiferente, porque tienen que permanecer extrínsecas, y sólo el intelecto como tal tiene que conformarse con ellas al reconocer su conexión, es decir la identidad abstracta. Al contrario, en la teleología, el contenido se vuelve importante, porque la teleología presupone un concepto, un *determinado en sí y por sí*, y por consiguiente un autodeterminante; y por lo tanto ha distinguido respecto a la *relación* de las diferencias y a su ser determinado recíprocamente, es decir, a la *forma*, la *unidad reflejada en sí, un*

determinado en sí y por sí y, por lo tanto, *un contenido*. Sin embargo, si éste es un contenido *finito* e insignificante, contradice lo que tiene que ser, pues el fin es, de acuerdo con su forma, una totalidad *infinita en sí* — especialmente cuando aquel actuar que opera según fines se considera como voluntad e intelecto *absolutos*. La teleología se ha acarreado tantos reproches de necedad porque los fines, que indicaba, eran según la oportunidad, más importantes o también más insignificantes, y la relación final de los objetos tenía que aparecer así con mucha frecuencia como un juego, porque esta relación aparece tan extrínseca y, por ende, accidental. Al contrario el mecanismo deja a las determinaciones de los objetos según su contenido su valor de determinaciones accidentales, frente a las cuales el objeto es indiferente, y que no tienen que poseer mayor valor ni por sí, ni por el intelecto subjetivo. Por consiguiente, este principio, en su conexión de necesidad exterior da la conciencia de una infinita libertad, en contra de la teleología, que erige las pequeñeces y también las naderías de su contenido como algo absoluto, en que el pensamiento más universal se siente sólo infinitamente oprimido y puede hasta sentirse disgustado.

La desventaja formal, en que esta teleología misma se halla, en primer lugar, es que alcanza sólo a la *finalidad extrínseca*. **[449]** Por cuanto con eso, el concepto está puesto como algo formal, para esa teleología el contenido es también algo dado al concepto de manera extrínseca en la multiplicidad del mundo objetivo —dado precisamente en aquellas determinaciones, que son también el contenido del mecanismo, pero como algo extrínseco y accidental. A causa de esta comunión, la *forma de la finalidad* constituye por sí sola lo esencial de lo teleológico. Bajo este respecto, sin mirar aún a la diferencia entre la finalidad extrínseca y la intrínseca, la relación final en general se ha mostrado, en sí y por sí, como la *verdad del mecanismo*. —La teleología tiene en general el principio superior, es decir, el concepto en su existencia, concepto que es en sí y por sí lo infinito y lo absoluto —esto es un principio de libertad consciente en absoluto de su autodeterminación, que está sustraído en absoluto al *ser determinado extrínseco* del mecanismo.

Uno de los mayores méritos de *Kant* en filosofía consiste en la distinción, que ha establecido, entre la finalidad relativa, o *extrínseca*, y la

finalidad *intrínseca*. En esta última ha abierto el camino al concepto de la *vida*, a la *Idea*, y con eso ha elevado *positivamente* la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica, lo cual la *Crítica de la razón* hizo solamente de modo incompleto, con rodeos muy oblicuos y de manera solamente *negativa*. Ya se ha recordado que la oposición entre la teleología y el mecanismo es en primer lugar la oposición universal entre *libertad y necesidad*. Kant puso la oposición en esta forma, entre las *antinomias* de la razón, y precisamente como *el tercer contraste de las ideas trascendentales*. —Cito su exposición (a la que se ha remitido antes) muy brevemente, ya que lo esencial de ella es tan simple, que no necesita más amplia explicación, y porque la manera particular de las antinomias kantianas ha sido aclarada más ampliamente en otro lugar.

La *tesis* de la antinomia que hay que considerar aquí, reza: La causalidad según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que puedan ser deducidos los fenómenos del universo en su conjunto. Es preciso aceptar todavía una causalidad **[450]** por medio de la libertad, para la explicación de aquéllos.

La *antítesis* es: No hay libertad, sino que en el mundo todo acontece únicamente según las leyes de la naturaleza. La demostración empieza, como en las otras antinomias, ante todo de manera apagógica; es decir, se admite lo contrario de cada tesis; en segundo lugar, para demostrar la contradicción de esta hipótesis, se admite, viceversa, y se supone como válido lo opuesto de esta última, es decir, la proposición que había que demostrar; por consiguiente, todo ese rodeo de la demostración podía ser ahorrado; no consiste en otra cosa que en la afirmación asertórica de las dos proposiciones opuestas.

Para la demostración de la *tesis*, claro está, tiene que ser admitido primeramente que no es posible *otra causalidad*, sino la que actúa según las *leyes de la naturaleza*, es decir, según la necesidad del mecanismo en general, incluyendo en él el quimismo. Esta proposición se contradiría, puesto que la ley de la naturaleza consiste precisamente en esto, que nada acontece sin una *causa suficientemente determinada a priori*, es decir, tal que contenga en sí una absoluta espontaneidad. Vale decir, la hipótesis que se ha opuesto a la tesis, es contradictoria, dado que contradice a la tesis.

En ayuda a la demostración de la *antítesis*, habría que sentar aquí que existe una *libertad*, como una particular especie de causalidad, apta para dar comienzo absoluto a un estado y con eso también a una serie de consecuencias de él. Sin embargo, como un comienzo por el estilo *presupone* un estado (es decir un estado de libertad), que no tiene en absoluto *ninguna conexión de causalidad* con lo que le precede, entonces esto se halla en contradicción con la *ley de la causalidad*, según la cual, únicamente, es posible la unidad de la experiencia, y la experiencia en general. Es decir, la hipótesis de la libertad, que es contraria a la antítesis, no puede ser formulada, porque contradice a la antítesis.

Esencialmente, la misma antinomia vuelve a presentarse en la *crítica de la facultad del juicio teleológico*, como oposición **[451]** [entre las proposiciones siguientes]: que *toda generación de cosas materiales* se realiza *según leyes puramente mecánicas*, y que *algunas generaciones* de ellas *no son posibles según tales leyes*. —La solución kantiana de esta antinomia es la misma que la solución general de las otras; es decir, que la razón no puede demostrar ni la una ni la otra proposición, porque *no podemos tener ningún principio determinante a priori* de la posibilidad de las cosas según leyes puramente empíricas de la naturaleza— y que, por consiguiente, ambas proposiciones, no pueden ser consideradas como *máximas objetivas*, sino como *subjetivas*, y que *yo, de un lado* tengo que *reflexionar* siempre sobre todos los acontecimientos naturales de acuerdo con el principio del puro mecanismo natural, pero que esto no es obstáculo para que, *en dadas oportunidades*, algunas formas naturales sean *investigadas* de acuerdo con *otra máxima*, es decir, según el principio de las causas finales —como si ahora las *dos máximas* que, por otra parte, tienen que ser necesarias sólo para la *razón humana*, no se hallaran en la misma oposición recíproca en que se hallan las proposiciones mencionadas. —Como se observó antes, desde este punto de vista, no se ha investigado lo único que requiere el interés filosófico, esto es, cuál de los dos principios tenga verdad en sí y por sí; pero, desde este punto de vista, no hay ninguna diferencia si los principios tienen que considerarse como *objetivos*, vale decir, aquí, como determinaciones de la naturaleza, que existen exteriormente, o bien como simples *máximas* de un conocimiento *subjetivo*.

Más bien es un conocimiento subjetivo, es decir, accidental, éste que aplica, en *oportunidades ocasionales* una u otra máxima, según que la considere adecuada para objetos dados, sin preguntar además por la *verdad* de estas mismas determinaciones, ya sean ambas determinaciones de los objetos, ya del conocimiento.

Por insuficiente que sea, por ende, la discusión kantiana del principio teleológico, con respecto al punto de vista esencial, de todas maneras es siempre digna de nota la posición que Kant le atribuye. Al adscribirlo a una *potencia reflexiva que juzga*, lo convierte en un *eslabón intermedio* entre **[452]** lo *universal* de la *razón y* lo *individual* de la *intuición*; además distingue aquella potencia *reflexiva* que juzga de la *que determina*, pues esta última subsume puramente lo particular bajo lo universal. Un tal universal, que es solamente aquel que *subsume*, es algo *abstracto*, que se convierte en concreto sólo en un *otro*, es decir, en lo particular. Al contrario, el fin es lo *universal concreto*, que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y el de la exterioridad, y que, por ende, es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo. El concepto, como fin, es en absoluto un *juicio objetivo*, en donde una determinación —el sujeto, es decir el concepto concreto—, está como determinada por sí misma, mientras la otra determinación no es sólo un predicado, sino la objetividad exterior. Pero la relación finalista no es por eso un juicio *reflexivo*, que considere los objetos externos sólo según una unidad, *como si* un intelecto los hubiera proporcionado como *ayuda para nuestra capacidad de conocimiento*; sino que es lo verdadero en sí y por sí, que juzga *de modo objetivo*, y determina en absoluto la objetividad exterior. La relación de finalidad, por lo tanto, es más que un *juicio*, es el *silogismo* del concepto libre independiente, que, por medio de la objetividad, concluye con *sí* mismo.

El fin ha resultado ser el *tercero, al* lado del mecanismo y el quimismo; es la verdad de ellos. Por cuanto él mismo se halla todavía en lo interior de la esfera de la objetividad o sea de la inmediación del concepto total, se halla todavía afectado por la exterioridad como tal, y tiene contra sí un mundo objetivo, al que se refiere. Por este lado la causalidad mecánica, en la cual hay que considerar en general también el quimismo, aparece todavía en esta *relación de finalidad* que es la relación de finalidad *extrínseca*, pero

como *subordinada a ella*, como eliminada en sí y por sí. Por lo que concierne a la relación más íntima, el objeto mecánico, como totalidad inmediata, es indiferente respecto a su ser-determinado, y también al hecho de ser el que determina. Este ser-determinado extrínseco se ha desarrollado ahora hasta convertirse en la autodeterminación, y con eso ahora **[453]** está *puesto el concepto* que en el objeto es sólo *interno*, o bien, lo que es lo mismo, sólo *externo*. El fin es, en primer lugar, precisamente este concepto mismo, extrínseco a lo mecánico. Así el fin es, también para el quimismo, lo que se autodetermina, lo que lleva de retorno a la unidad del concepto el ser-determinado desde el exterior, por el cual el quimismo está condicionado. —La naturaleza de la subordinación de las dos formas antecedentes del proceso objetivo, resulta de esto. El otro, que se halla en tales formas en la infinita progresión, es el concepto, que en primer lugar está puesto como extrínseco a ellas, el concepto que es fin. No sólo el concepto es la sustancia de ellas, sino que también la exterioridad es el momento que les es esencial, y que constituye su determinación. La técnica mecánica o química se ofrece, en consecuencia, por sí misma, por su carácter de ser determinada de modo extrínseco, para la relación de finalidad, que ahora tiene que ser considerada más detenidamente.

A. EL FIN SUBJETIVO

El concepto *subjetivo* en primer lugar ha vuelto a encontrar y ha puesto en la *centralidad* de la esfera objetiva —que es una indiferencia frente a la determinación— el *punto negativo* de la unidad; pero luego en el quimismo ha hallado la objetividad de las *determinaciones conceptuales*, por cuyo medio solamente está puesto como *concepto concreto objetivo*. Su determinación o su simple diferencia tiene ahora en sí misma la *determinación de la exterioridad*, y su simple unidad es, por eso, la unidad que se rechaza a sí misma, y en este rechazo se conserva. Por consiguiente el fin es el concepto subjetivo, como tendencia e impulso esenciales a ponerse exteriormente. De este modo se halla sustraído al perecer. No es ni una fuerza, que se extrinseque, ni tampoco una sustancia y causa, que se

manifieste en accidentes y efectos. La fuerza es sólo un interno abstracto, por cuanto no se ha extrinsecado; o sea tiene una existencia sólo en la **[454]** extrinsecación, a la que tiene que ser solicitada, de la misma manera que la causa y la sustancia. Por el hecho de que éstas tienen realidad sólo en los accidentes y en el efecto, su actividad es su traspaso, frente al que ellas no se conservan en libertad. El fin puede también ser determinado como fuerza y causa; pero estas expresiones cubren sólo un lado incompleto de su significado; si tienen que enunciarse acerca de él según su verdad, pueden expresarse sólo de una manera tal que elimina su concepto —es decir, como una fuerza que se solicita a sí misma hacia la extrinsecación, o como una causa que es causa de sí misma, o cuyo efecto es de inmediato la causa.

Cuando se atribuye a un *intelecto* la finalidad, como se indicó antes, entonces se tiene en cuenta el aspecto *determinado del contenido*. Pero, en general, hay que entenderlo [al intelecto] como lo *racional en su existencia*. Manifiesta *racionalidad*, porque es el concepto concreto, que mantiene *la diferencia objetiva en su absoluta unidad*. Por consiguiente es esencialmente el *silogismo* en sí mismo. Es lo *universal*, igual a sí mismo, y precisamente al contener la negatividad que se rechaza de sí, es ante todo la *actividad universal*, que por lo tanto es todavía actividad *indeterminada*; pero, como ésta es la referencia negativa con relación a sí misma, se *determina* de modo inmediato y se da el momento de la *particularidad*, que, siendo la *totalidad* de la forma, igualmente *reflejada sobre sí*, es un *contenido frente* a las diferencias *puestas* de la forma. De manera igualmente inmediata esta negatividad, por su relación consigo misma, es reflexión absoluta de la forma sobre sí e *individualidad*. De un lado esta reflexión es la, *universalidad interna del sujeto*; del otro lado, empero, es *reflexión hacia el exterior*; y, por lo tanto, el fin es todavía algo subjetivo, y su actividad está dirigida hacia una objetividad exterior.

El fin es precisamente el concepto que en la objetividad se ha alcanzado a sí mismo. La determinación, que se ha dado en ella, es la *de la* indiferencia y exterioridad objetivas *del ser-determinado; su* negatividad, que se rechaza de sí, es, por ende, una negatividad tal, cuyos momentos, al ser sólo las **[455]** determinaciones del concepto mismo, tienen también recíprocamente la forma de una objetiva indiferencia. —En el *juicio* formal,

sujeto y *predicado* están ya determinados como independientes uno frente al otro; pero su independencia es aún solamente universalidad abstracta; ahora ya ha logrado la determinación de *objetividad*. Pero, como momento del concepto, esta perfecta diversidad está incluida en la simple unidad del concepto. Ahora, por cuanto el fin es esta *reflexión* total de la objetividad *sobre sí*, y es tal justamente *de modo inmediato*, resulta *en primer lugar* que la autodeterminación o la particularidad es distinta, como *simple* reflexión sobre sí, respecto a la forma *concreta, y* es un *contenido determinado*. De acuerdo con eso el fin es *finito*, aunque, según su forma, sea infinita subjetividad. En segundo lugar, por el hecho de que su determinación tiene la forma de la indiferencia objetiva, tiene la estructura de una *presuposición*, y su finitud consiste, por este lado, en que tiene delante de sí un *mundo objetivo*, mecánico y químico, al que su actividad se refiere como a *algo ya existente*. Su actividad autodeterminante es así en su identidad inmediatamente *extrínseca a sí misma*, y es tanto reflexión sobre sí, como reflexión hacia el exterior. Por lo tanto el fin tiene todavía una verdadera existencia *extramundana*, pues precisamente se le contrapone aquella objetividad; así como ésta, al contrario, se le contrapone como un todo mecánico y químico, todavía no determinado y compenetrado por el fin.

El movimiento del fin, puede ahora, por ende, expresarse diciendo: que tiende a eliminar su *presuposición*, es decir, la inmediación del objeto, y a *ponerlo* como determinado por el concepto. Este comportamiento negativo frente al objeto, es a la vez un comportamiento negativo frente a sí mismo, es una eliminación de la subjetividad del fin. En sentido positivo es la realización del fin, es decir, la unión del ser objetivo con él, de tal manera que aquel mismo, que, como momento del fin, representa de modo inmediato la determinación idéntica con él, se halla *como una determinación* exterior, y viceversa lo objetivo es puesto como **[456]** *presuposición*, más bien que determinado por el concepto. —El fin es, en sí mismo, el impulso hacia su realización; la determinación de los momentos conceptuales es la exterioridad; pero la *simplicidad* de ésta, en la unidad del concepto, es inadecuada a lo que ella es, y el concepto, por ende, se rechaza de sí mismo. Este rechazarse es en general la *resolución* de la referencia de la unidad negativa a sí misma, por cuyo medio ésta es individualidad

exclusiva· Pero, por medio de este *excluir*, ella se *resuelve* o sea se *abre*, porque esto es un *determinarse* y ponerse *a sí misma*. De un lado, la subjetividad al determinarse, se convierte en particularidad, se da un contenido, que, al estar incluido en la unidad del concepto, es todavía un contenido interior; pero este *poner*, es decir, la simple reflexión en sí, es de inmediato y al mismo tiempo, tal como se ha mostrado, un *presuponer*; y en el mismo momento en que el sujeto del fin se determina, se halla referido a una objetividad indiferente, extrínseca, que tiene que ser convertida por él en igual a aquella determinación interna, es decir, tiene que ser puesta como algo *determinado por el concepto*, y en primer lugar como *medio*.

B. EL MEDIO

El primero, inmediato poner en el fin es al mismo tiempo el poner un *interno*, es decir algo determinado como *puesto*, y al mismo tiempo es el presuponer un mundo objetivo, que es indiferente respecto a la determinación de la finalidad. La subjetividad del fin, empero, es la *absoluta unidad negativa*; por consiguiente, su *segundo* determinar es la eliminación de la mencionada presuposición en general; esta eliminación es, por lo tanto, *el retorno a sí*, por cuanto mediante éste queda eliminado aquel momento de la *primera negación*, que era el poner lo negativo frente al sujeto, vale decir, queda eliminado el objeto externo. Sin embargo, frente a la presuposición o a la inmediación del determinar, vale decir, frente al mundo objetivo, esto constituye sólo la *primera* negación, que es ella misma inmediata y, por ende, **[457]** externa. Por consiguiente este poner no es todavía el fin mismo realizado, sino sólo el *comienzo* para tal realización. El objeto así determinado es aún sólo el *medio*.

El fin se reúne por vía de un medio con la objetividad, y se reúne en ésta consigo mismo. El medio es el término medio del silogismo. El fin necesita de un medio para su realización, porque es finito —necesita de un medio, es decir, de un término medio, que al mismo tiempo tiene el aspecto de una existencia *exterior*, indiferente respecto al fin mismo y a su realización. El concepto absoluto tiene de este modo en si mismo la mediación, de manera

que su primer poner no es un presuponer, en cuyo objeto la indiferente exterioridad seria la determinación fundamental; en cambio el mundo como creación tiene solamente la forma de una tal exterioridad; pero su negatividad y el ser-puesto constituyen más bien su determinación fundamental. —La finitud del fin consiste, pues, en lo siguiente: que su determinar en general es extrínseco a si mismo, y por lo tanto su primer determinar, como vimos, se divide en un poner y un presuponer; la *negación* de este determinar, por ende, es ya también, sólo por un lado, reflexión en si; por el otro lado es más bien sólo *primera* negación. O también: la reflexión en si es ella misma extrínseca también a si misma, y reflexión hacia fuera.

Por consiguiente el medio es el término medio *formal* de un silogismo *formal*; es un *externo* tanto respecto al *extremo* del fin subjetivo, como, por ende, también respecto al extremo del fin objetivo; de la misma manera que la particularidad, en el silogismo formal, es un término medio *(medius terminus)* indiferente, en cuyo lugar pueden colocarse también otros. Además como la particularidad es término medio sólo porque en relación con un extremo es determinación, y en relación con otro extremo, en cambio, es un universal, y tiene así su determinación de mediadora solamente de modo relativo, por medio de otros, así también el medio es el término medio mediador sólo porque es en primer lugar un objeto inmediato, y en segundo lugar, es medio por vía de la relación con el extremo del fin, relación **[458]** que le queda *exterior* y que es para él una forma, respecto a la cual es indiferente.

Por consiguiente, concepto y objetividad están vinculados en el medio sólo de modo extrínseco; el medio, por lo tanto, es un *objeto* puramente *mecánico*. La relación del objeto hacia el fin es una premisa, o sea la relación inmediata, que, respecto al fin, como ya se mostró, es *reflexión sobre sí misma*; el medio es un predicado que inhiere. Su objetividad está subsumida bajo la determinación de fin, que, por ser concreta, es universalidad. Por medio de esta determinación de fin, que se halla en el medio, éste ahora es el que subsume con respecto al otro extremo, es decir, extremo de la objetividad, que antes estaba todavía indeterminada. —Viceversa, el medio, frente al fin subjetivo, tiene, como *objetividad*

inmediata, la *universalidad de la existencia, de* la que carece todavía la individualidad subjetiva del fin, —puesto que así, en primer lugar, el fin existe como determinación exterior al medio, se halla él mismo como unidad negativa fuera de aquél, así como el medio es un objeto mecánico, que tiene en él el fin sólo como una determinación, no como un simple ser concreto de la totalidad. Sin embargo, por ser el que concluye, el término medio mismo tiene que ser la totalidad del fin. Se ha mostrado que la determinación de fin, en el medio, es al mismo tiempo reflexión en sí mismo; por lo tanto es relación *formal* consigo mismo, pues la *determinación* está puesta como *real indiferencia*, como la *objetividad* del medio. Pero, precisamente por esto, esta subjetividad, que de un lado es pura subjetividad, es al mismo tiempo también *actividad*. En el fin subjetivo, la relación negativa consigo mismo es todavía idéntica con la determinación como tal, idéntica con el contenido y la exterioridad. Pero, en la objetividad incipiente del fin que es un devenir otro del simple concepto, aquellos momentos se separan, o a la inversa en esto precisamente consiste este devenir otro o sea la exterioridad misma.

Este término medio íntegro es así él mismo la totalidad del silogismo, donde la actividad abstracta y el medio externo constituyen los extremos, cuyo término medio lo constituye **[459]** la determinación del objeto por medio del fin, mediante la cual él es medio. —Sin embargo, la *universalidad*, además, es la *relación* entre la actividad finalista y el medio. El medio es objeto, es *en sí* la totalidad del concepto; no tiene fuerza de resistencia frente al fin, como la tiene al comienzo, frente a otro objeto inmediato. Por lo tanto el medio es en absoluto permeable al fin, que es el concepto puesto, y puede recibir esta comunicación, porque *en sí* es idéntico con el fin. Pero ahora ya está también *puesto* como permeable al concepto, pues en su posición central es algo que tiende hacia la unidad negativa. De la misma manera, en el quimismo se ha convertido, ya sea como neutral, sea como diferente, en algo carente de independencia.

Su falta de independencia consiste precisamente en que es sólo *en sí* la totalidad del concepto; éste, empero, es el ser-por-sí. Por consiguiente el objeto tiene, frente al fin, el carácter de ser impotente y de servirle; el fin es la subjetividad o alma del objeto, la cual tiene en él su lado exterior.

El objeto, sometido de esta manera *inmediatamente* al fin, no es un extremo del silogismo, sino que esta relación constituye una premisa del mismo. Pero el medio tiene también un lado, según el cual posee todavía una independencia frente al fin. La objetividad, que en el medio está vinculada con el fin, en tanto es esta vinculación, es sólo inmediata, le queda todavía extrínseca, y por consiguiente la *presuposición* subsiste todavía. La actividad del fin, a través del medio, por ende, está todavía dirigida contra ésta, y el fin es precisamente actividad, y no es ya puramente impulso y tendencia, por cuanto en el medio el momento de la objetividad está puesto en su determinación como algo extrínseco, y la simple unidad del concepto la tiene ahora en sí *como tal*.

C. EL FIN REALIZADO

1. El fin, en su referencia al medio, está ya reflejado sobre sí; pero su retorno *objetivo* a sí no está todavía puesto. La actividad del fin a través de su medio está todavía dirigida **[460]** contra la objetividad, como presuposición originaria; *ella* es precisamente esto, el ser indiferente respecto a la determinación. Si su actividad consistiese nuevamente sólo en determinar la objetividad inmediata, entonces el producto no sería a su vez más que un medio, y así sucesivamente al infinito; resultaría de esto solamente un medio apropiado al fin, pero no la objetividad del fin mismo. El fin, activo en su medio, no tiene, por ende, que determinar el objeto inmediato *como un extrínseco*; y por lo tanto el objeto tiene que fusionarse por sí mismo en la unidad del concepto. O sea aquella actividad extrínseca del fin, a través de su medio, tiene que determinarse como *mediación* y eliminarse a sí misma.

La relación de la actividad del fin a través de su medio hacia el objeto exterior, es en primer lugar la *segunda premisa* del silogismo —una relación *inmediata* del término medio con el otro extremo. Esta relación es *inmediata*, porque el término medio tiene en él un objeto extrínseco, y el otro extremo es precisamente tal. El medio es activo y poderoso frente a este último, porque su objeto está vinculado con la actividad que se

determina a sí misma, mientras que para el objeto la determinación inmediata, que el medio posee, es una determinación indiferente. Su proceso, en esta relación, no es otro que el proceso mecánico o químico; en esta exterioridad objetiva asoman las relaciones precedentes, pero bajo el dominio del fin. —Sin embargo estos procesos, como se mostró en ellos, vuelven por sí mismos al fin. Cuando, por lo tanto, la relación del medio con el objeto extrínseco, que tiene que ser elaborada, es en primer lugar una relación inmediata, entonces se ha presentado ya anteriormente como un silogismo, pues el fin ha mostrado ser su verdadero término medio y su unidad. Por cuanto así, el medio es el objeto que está del lado del fin y tiene en sí la actividad de aquél, el mecanismo, que se verifica aquí, es al mismo tiempo el retorno de la objetividad a sí misma, vale decir, en el concepto, que, empero, está ya presupuesto como el fin. El comportamiento negativo de la actividad teleológica frente al objeto, no es, por lo tanto, un comportamiento *extrínseco*, **[461]** sino la modificación y el traspaso que la objetividad en sí misma realiza en él.

El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, como también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse como una *violencia*, por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades recíprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación *mediada* con el objeto, e *interponga entre sí* y aquél un otro objeto, puede considerarse como la *astucia* de la razón. La finitud de la racionalidad tiene, como se observó, este aspecto, que el fin se relaciona con la presuposición, es decir, con la exterioridad del objeto. En la *relación inmediata* con el objeto el fin entraría él mismo en el mecanismo o en el quimismo, y, con eso, estaría sometido a la accidentalidad y al perecimiento de su determinación, que consiste en ser, en sí y por sí, concepto existente. Pero así expone un objeto como medio, lo deja cansarse trabajando exteriormente en lugar suyo, lo abandona al uso y se conserva detrás de él, frente a la violencia mecánica.

En cuanto finito, el fin tiene además un contenido finito; de acuerdo con esto no es un absoluto, o un *racional* inmediatamente en sí y por sí. Pero el *medio* es el término medio extrínseco del silogismo que es la realización del

fin; por consiguiente la racionalidad se manifiesta en él como lo que se conserva en *este otro extrínseco*, y se conserva precisamente *por vía de* esta exterioridad. Por lo tanto el *medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca*; el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines. El *instrumento* de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados. En sus utensilios el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sometido más bien a ésta para sus fines.

Pero el fin, no sólo queda fuera del proceso mecánico, sino que se conserva en él y es su determinación. El fin, como concepto que existe libremente frente al objeto y al proceso **[462]** de éste, que es actividad que se determina a sí misma, llega a coincidir sólo consigo mismo en el mecanismo, porque es a la vez la verdad existente en sí y por sí de este último. El poder del fin sobre el objeto es esta identidad que existe por sí, y su actividad es la manifestación de la misma [identidad]. El fin como *contenido* es la *determinación* existente en sí y por sí, que se halla en el objeto como indiferente y extrínseca; pero la actividad de aquél constituye por un lado la *verdad* del proceso, y, como unidad negativa, la *eliminación de la apariencia de la exterioridad*. Según la *abstracción* es la determinación indiferente del objeto, que se halla también sustituída de modo extrínseco por otra; pero la simple *abstracción* de la determinación es, en su *verdad*, la totalidad de lo negativo, el concepto concreto, que pone en sí la exterioridad.

El *contenido* del fin es su negatividad como *particularidad simple, reflejada en sí*, diferente de su totalidad como *forma*. A causa de esta *simplicidad*, cuya determinación es en sí y por sí la totalidad del concepto, el contenido aparece como lo que *permanece idéntico* en la realización del fin. El proceso teleológico es una *traducción* del concepto, que existe de modo distinto como concepto, en la objetividad; y se comprueba que esta traducción en un otro presupuesto es el fundirse del concepto, *por medio de sí mismo, consigo mismo*. El contenido del fin es ahora esta identidad, que existe en la forma de lo idéntico. En todo traspaso el concepto se conserva; como por ejemplo, cuando la causa se convierte en efecto, es la causa la que

se funde sólo consigo misma en el efecto. Pero en el traspaso teleológico, es el concepto el que, como tal, existe ya *como causa*, como la unidad *libre* concreta, frente a la objetividad y a su posibilidad de determinación exterior. La exterioridad, en la que se traduce el fin, está, como vimos, ya puesta ella misma como momento del concepto, como forma de su diferenciación en sí. Por consiguiente el fin tiene en la exterioridad *su propio momento*, y el contenido, como contenido de la unidad concreta, es su *forma simple* que en los momentos diferentes del fin —es decir, como fin subjetivo, como medio **[463]** y actividad mediada y como fin objetivo— no sólo permanece igual *en sí*, sino que *existe* también como lo que permanece igual a sí mismo.

Por consiguiente, con respecto a la actividad teleológica puede decirse que en ella el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido, que en ella sólo lo que ya existe alcanza a la existencia, etc., es decir, que en general todas las determinaciones de relación, que pertenecen a la esfera de la reflexión o del ser inmediato, han perdido sus diferencias y lo que está expresado como un *otro*, como término, consecuencia, efecto, etc., en la relación de finalidad no tiene más la determinación de un *otro*, sino que más bien está puesto como idéntico con el simple concepto.

2. El producto de la actividad teleológica, considerado más detenidamente, muestra tener el fin en sí solamente de modo extrínseco, ya que ese producto es absoluta presuposición frente al fin subjetivo, es decir, por cuanto uno se detiene a considerar sólo el hecho de que la actividad teleológica se comporta, por su medio, sólo de modo mecánico frente al objeto, y pone, en lugar de una determinación indiferente de aquél, *otra*, que le queda igualmente extrínseca. Una determinación así, que tiene un objeto por medio del fin, se diferencia en general de otra puramente mecánica, por el hecho de que aquel objeto es un momento de una «unidad», y, con eso, aun cuando la determinación sea extrínseca al objeto, sin embargo, en sí misma, no es algo puramente extrínseco. El objeto, que muestra una unidad semejante, es un todo, frente al cual sus partes y su propia exterioridad son indiferentes; es una unidad determinada, *concreta*, que reúne en sí diferentes relaciones y determinaciones. Esta unidad, que no

puede comprenderse por medio de la naturaleza específica del objeto, y que, con respecto al contenido determinado, es un contenido diferente del contenido propio característico del objeto, no es, *por sí misma*, una determinación mecánica; pero, en el objeto, se halla todavía de manera mecánica. Como en este producto de la actividad teleológica el contenido del fin y **[464]** el contenido del objeto son recíprocamente extrínsecos, en la misma relación recíproca se hallan las determinaciones de aquella actividad también en los otros/ momentos del silogismo —en el término medio que vincula se relaciona mutuamente la actividad teleológica y el objeto que es medio; y en el fin subjetivo, que es el otro extremo, se relacionan mutuamente la forma infinita como totalidad del concepto y el contenido de éste. En cuanto a lo que atañe a la *relación*, por cuyo medio el fin subjetivo se concluye con la objetividad, tanto una premisa (es decir, la relación del objeto determinado como medio con el objeto todavía extrínseco), como la otra (es decir, del fin subjetivo con el objeto, que se convierte en medio) son relaciones inmediatas. Por consiguiente el silogismo tiene el defecto del silogismo formal en general, es decir, que las relaciones, en las que consiste, no son ellas mismas conclusiones o mediaciones, sino que más bien presuponen la conclusión, a cuya producción ellas tendrían que servir como medios.

Si consideramos una de las *premisas*, la relación inmediata del fin subjetivo con el objeto, que por eso se convierte en medio, vemos que aquél no puede referirse de inmediato a éste; en efecto éste es tan inmediato como el objeto del otro extremo, en que el fin tiene que ser realizado *por vía de mediación*. Por cuanto ellos están puestos así como *diferentes*, entre esta objetividad y el fin subjetivo tiene forzosamente que ser introducido un medio de su relación; pero este medio es igualmente un objeto determinado ya por el fin, entre cuya objetividad y determinación teleológica tiene que ser introducido ya un nuevo medio, y así a continuación, al infinito. Con esto se halla puesto el *infinito progreso de la mediación*. —Lo mismo se verifica respecto a la otra premisa, es decir, la relación del medio con el objeto todavía indeterminado. Como son en absoluto independientes, pueden ser reunidos sólo en un tercero, y así sucesivamente, al infinito. —O viceversa, puesto que las premisas presuponen ya la *conclusión*, ésta, tal

como está por vía de aquellas premisas tan sólo inmediatas, puede ser sólo incompleta. La conclusión, o sea el *producto* de la actividad teleológica no **[465]** es otra cosa sino un objeto determinado por medio de un fin que le es extrínseco; *es así la misma cosco que es el medio*. Por consiguiente, en tal producto mismo, no se ha producido *sino un medio*, no *un fin realizado*, o sea el fin no ha logrado verdaderamente en él ninguna objetividad. —Por lo tanto resulta del todo indiferente el considerar un objeto, determinado por un fin extrínseco, como un fin realizado o tan sólo como un medio; ésta es una determinación relativa, extrínseca al objeto mismo, no una determinación objetiva. Todos los objetos, por ende, en que se realiza un fin extrínseco, son igualmente sólo medios del fin. Lo que tiene que ser empleado para la realización de un fin, y ser adoptado esencialmente como un medio, es un medio, de acuerdo con su destinación de ser consumido. Pero también el objeto, que debe contener el fin realizado y presentarse como la objetividad de aquél, es perecedero; cumple su fin, de la misma manera, no por medio de una existencia tranquila, que se conserve a sí misma, sino sólo cuando se consume, porque corresponde a la unidad del concepto sólo cuando en ésta se elimina su exterioridad, es decir su objetividad. —Una casa, un reloj pueden aparecer como los fines, frente a los instrumentos empleados para producirlos; pero las piedras, las vigas, las ruedas, los ejes, etc., que constituyen la realidad del fin, lo realizan solamente por medio de la presión que resisten, por medio de los procesos químicos a los que están expuestos al absorber el aire, la luz, el agua que ellos sustraen al hombre, por medio de su roce, etc.

Realizan así su destinación sólo por medio de su consumo y destrozo, y corresponden a lo que deben ser, sólo por medio de su negación. No están vinculados de modo positivo con el fin, porque tienen su autodeterminación junto a ellos, solamente de modo extrínseco, y son fines sólo relativos, o esencialmente tan sólo medios.

Como se mostró, estos fines tienen, en general, sólo un contenido limitado; su forma es la infinita autodeterminación del concepto, que se ha limitado, por medio de ese contenido, a la individualidad extrínseca. El contenido limitado **[466]** convierte estos fines en inadecuados a la infinitud del concepto, y en una no-verdad; tal determinación ya a través de la esfera

de la necesidad, y a través del ser, ha sido abandonada al devenir y a la variación, y es algo transitorio.

3. Por lo tanto, se presenta como resultado lo siguiente, que la finalidad exterior, que tiene sólo la forma de la teleología, alcanza justamente tan sólo a medios, no a un fin objetivo —porque el fin subjetivo queda como una determinación extrínseca, subjetiva —o bien, por cuanto el fin es activo y se realiza, aunque sólo sea en un medio, está todavía vinculado *de modo inmediato* con la objetividad, está hundido en ella. Es él mismo un objeto, y puede decirse que el fin no alcanza al medio, por cuanto se necesita ya la realización del fin, antes de que ésta pueda haberse realizado por vía de un medio.

Pero, en efecto, el resultado no es solamente una relación finalista extrínseca, sino la verdad de aquélla, es decir, una relación finalista intrínseca y un fin objetivo. La exterioridad del objeto, que es independiente frente al concepto, y que el fin presupone para sí, se halla *puesta*, en esta presuposición, como una apariencia inesencial, y se halla también ya eliminada, en sí y por sí. La actividad del fin, por ende, es esencialmente sólo representación de esta apariencia y su eliminación. —Como se ha mostrado por medio del concepto, el primer objeto se convierte, por vía de la comunicación, en medio, porque es en sí la totalidad del concepto; y su determinación, que no es otra que la exterioridad misma, está puesta solamente *como* algo extrínseco, inesencial, y se halla, por ende, en el fin mismo, como el propio momento de él, no como algo independiente frente a él. Por eso la determinación del objeto como medio es una determinación absolutamente inmediata. Por consiguiente, para el fin subjetivo no se necesita ninguna violencia o cualquier otro refuerzo contra él para reducirlo a medio, sino sólo el refuerzo de él mismo; la *decisión*, el brotar de esta autodeterminación representa la exterioridad *solamente puesta* del objeto, que en ella está sometido directamente **[467]** como al fin, y no tiene otra determinación, frente a éste, sino la de la nulidad del ser-en-sí y por-sí.

La segunda eliminación de la objetividad, por medio de la objetividad, es diferente de ésta, pues aquélla, como la primera, es el fin en su *inmediación* objetiva; ésta, pues, no es sólo la eliminación de una primera inmediación, sino de ambas, es decir, de lo objetivo, como puramente

puesto, y de lo inmediato. La negatividad, vuelve de este modo a si, de manera tal, que es a la vez una reconstitución de la objetividad; pero como de una objetividad idéntica con ella; y en esto es, al mismo tiempo, un ponerse la objetividad, como solamente determinada por el fin, y por tanto extrínseca. Por este último poner, este producto sigue siendo, como antes, también un medio; y por aquella reconstitución es la objetividad idéntica con el concepto, el fin realizado, donde el lado que consiste en el ser medio, es la realidad del fin mismo. En el fin realizado desaparece el medio, porque sería sólo la objetividad subsumida directamente bajo el fin, objetividad que, en el fin realizado, es como un retorno del fin a sí mismo. Además desaparece de tal modo también la mediación misma, como aquélla que es una referencia de lo extrínseco; desaparece en parte en la identidad concreta del fin objetivo, en parte en aquella misma identidad, pero [considerada] como abstracta y como inmediación de la existencia.

En esto está contenida también la mediación, que se requería para la primera premisa, es decir, la relación inmediata del fin con el objeto. El fin realizado es también medio, y viceversa, la verdad del medio consiste también en ser un fin real él mismo, y la primera eliminación de la objetividad es también la segunda, tal como se mostró que también la segunda contiene la primera. Vale decir, el concepto *se determina*; su determinación es la indiferencia extrínseca, que está determinada de inmediato en la resolución como *eliminada*, es decir, como *interna, subjetiva*, y al mismo tiempo como *objeto presupuesto*. Su ulterior sobresalir de sí mismo, que aparecía precisamente como comunicación *inmediata* y subsunción del objeto presupuesto bajo él, es **[468]** al mismo tiempo una eliminación de aquella determinación interior, de la exterioridad *incluida en el concepto*, es decir, puesta como eliminada; y al mismo tiempo es la eliminación de la presuposición de un objeto. De este modo, esta eliminación de la objetividad indiferente, que aparentemente es la primera, es también ya la segunda, es decir es una reflexión en sí que ha pasado a través de la mediación, y es el fin realizado.

Dado que el concepto, aquí, en la esfera de la objetividad, donde su determinación tiene la forma de una *exterioridad indiferente*, se halla en acción recíproca consigo mismo, la exposición de su movimiento se hace

doblemente difícil e intrincada, porque de inmediato el movimiento mismo es el duplicado, y un primero es también siempre un segundo. En el concepto por sí, es decir, en su subjetividad, la diferencia del concepto con respecto a sí mismo se presenta como totalidad idéntica *inmediata* por sí; pero, como aquí su determinación es exterioridad indiferente, así la identidad consigo mismo constituye nueva e inmediatamente el rechazo de sí, de manera que lo que está determinado como extrínseco e indiferente a esa identidad, es más bien la identidad misma, y ésta, como ella misma reflejada en sí, es más bien su otro. Sólo al establecer esto firmemente puede comprenderse el retorno objetivo del concepto en sí, es decir, su verdadera objetivación —y puede comprenderse que cada uno de los momentos particulares, a través de los cuales transcurre esta mediación, es él mismo el completo silogismo de aquélla. Así la exterioridad del concepto, que era originariamente *interna*, y por cuyo medio el concepto es la unidad que se rechaza de sí y el fin y su tendencia a la objetivación, constituye el inmediato poner, o sea el presuponer un objeto exterior. La *autodeterminación* es también determinación de un *objeto exterior*, como no determinado por el concepto, y viceversa es la autodeterminación, vale decir, la exterioridad eliminada, *puesta* como *interna* —o sea la *certeza* de la *inesencialidad* del objeto exterior. —Con respecto a la segunda relación, la de la determinación del objeto como medio, se ha mostrado poco ha que es **[469]** en sí misma la mediación consigo del fin en el objeto. —De la misma manera, la tercera relación, la del mecanismo, que procede bajo el dominio del fin y elimina el objeto por medio del objeto, es por un lado una eliminación del medio, es decir, del objeto puesto ya como eliminado, y es así una segunda eliminación y una reflexión sobre sí; por otro lado es una primera determinación del objeto exterior. Este último, como va se observó, representa a su vez, en el fin realizado, sólo la producción de un medio; por cuanto la subjetividad del concepto finito al arrojar despectivamente el medio, no ha logrado nada mejor en su propósito. Sin embargo, esta reflexión, de que el fin se consigue en el medio y que en el fin realizado el medio y la mediación están conservados, es el *último resultado de la relación de finalidad exterior*, donde ella misma se ha eliminado y que ella ha presentado como su verdad. —El tercer silogismo, considerado por

último, es diferente, al ser en primer lugar la actividad finalista subjetiva de los silogismos precedentes, pero es también la eliminación de la objetividad extrínseca, y, con ésta, de la exterioridad en general, *por medio de sí misma*, y, por lo tanto es *la totalidad en su ser-puesta*.

Después que hemos visto ahora la *subjetividad*, que es el *ser-por-si* del concepto, pasar a su *ser-en-sí*, es decir, a la *objetividad*, se ha evidenciado además en esta última, la negatividad del ser-por-si del concepto. El concepto se ha determinado en tal negatividad de manera tal, que su *particularidad* es *objetividad exterior*, o sea [se ha determinado] como simple unidad concreta, cuya exterioridad es su autodeterminación. El movimiento del fin ahora ha logrado que el momento de la exterioridad no esté sólo puesto en el concepto, y que éste no sea solamente un *deber ser* y una *tendencia*, sino que, como totalidad concreta, sea idéntico con la objetividad inmediata. Esta identidad, por un lado es el simple concepto, y la objetividad igualmente *inmediata*; pero, por otro lado, y de manera igualmente esencial, es *mediación*, y sólo por medio de ésta, como mediación que se elimina a sí misma, constituye aquella simple inmediación. Así el concepto es esencialmente lo siguiente: que, como **[470]** identidad que existe por *sí*, es diferente de su objetividad *que existe en sí*, y tiene exterioridad solamente por este medio, pero, en esta totalidad extrínseca, representa la identidad de ella que se determina a sí misma. Así el concepto es ahora la *Idea*.

TERCERA SECCIÓN
LA IDEA

LA IDEA es el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal*. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*. —La expresión *idea* ha sido empleada a menudo en filosofía, así como en la vida común, también en lugar de *concepto*, e incluso para indicar la pura *representación*: «no tengo todavía ninguna idea de este asunto, de este edificio, de esta región», no quiere significar nada más que la *representación*. Kant ha reivindicado la expresión «*idea*» para el «*concepto racional*». —El concepto racional, según Kant, debe ser ahora el concepto de lo *incondicionado*, pero tiene que ser *trascendente* con respecto a los fenómenos, es decir, que no puede hacerse de él *ningún uso empírico que le sea adecuado*. Los conceptos racionales deben servir para *concebir*, los conceptos intelectuales para *entender* las percepciones. —Sin embargo, en efecto, cuando estos últimos son realmente *conceptos*, entonces *son comprensiones* (esto es, conceptos): —por medio de ellos se concibe, y el *comprender* las percepciones por medio de conceptos intelectuales, equivale a *concebirlos*. Pero, si el entender es sólo un determinar las percepciones por medio de determinaciones tales como, por ejemplo, todo y partes, fuerza, causa, y otras semejantes, entonces significa sólo un determinar por medio de la reflexión; como también con [la palabra] «*entender*» puede significarse tan sólo el *representar* determinado de un contenido sensible totalmente determinado. Así como si **[472]** uno, a quien se le indica el camino, diciéndole que, al final del bosque, tiene que ir a la izquierda, contesta:

«*entiendo*», entonces este *entender* no quiere decir otra cosa sino recibir en la representación y en la memoria. —También la expresión «*concepto racional*» es algo inadecuada; en efecto, el concepto es en general algo racional; y, la razón, al ser distinguida del intelecto y del concepto como tal, representa la totalidad del concepto y de la objetividad. —En este sentido lo *racional* es la idea —ella es lo incondicionado, ya que tiene condiciones sólo aquello que se refiere esencialmente a una objetividad; pero no a una objetividad determinada por él mismo, sino tal, que esté todavía frente a él bajo la forma de la indiferencia y la exterioridad, como la tenía todavía el fin extrínseco.

Puesto que ahora la expresión «*idea*» queda reservada para el concepto objetivo o real, y diferenciada del concepto mismo, y aún más de la pura representación, tanto más hay que rechazar ahora aquella apreciación de la idea, según la cual ésta se considera sólo como algo irreal y se dice, respecto a pensamientos verdaderos, que *son solamente ideas*. Si los *pensamientos* son sólo algo *subjetivo* y accidental, entonces no tienen ningún otro valor; pero no quedan en esto a la zaga de las *realidades* temporales y accidentales, pues tampoco éstas tienen ningún otro valor sino el de accidentalidades y fenómenos. Si por el contrario la idea no tiene que poseer el valor de verdad, por ser *trascendente*, con respecto a los fenómenos, ya que en el mundo sensible no se le puede atribuir ningún objeto congruo, entonces es un malentendido muy singular éste, por cuanto se le resta valor objetivo a la idea, precisamente por carecer de lo que constituye el fenómeno, que es el *ser carente de verdad*, propio del mundo objetivo. Kant, con respecto a las ideas prácticas, reconoce que, «nada puede causar más daño y ser más indigno de un filósofo, que la referencia *vulgar* a una *experiencia*, que se pretende esté en contraste con la idea. Esta experiencia misma no existiría en absoluto si, por ejemplo, las instituciones políticas se hubieran constituido a su debido tiempo según las ideas, y si, en lugar de éstas, **[473]** no hubieran anulado toda buena intención *conceptos toscos*, justamente *por ser tornados de la experiencia*». Kant considera la idea como algo necesario, como el fin que debemos esforzarnos en convertir en *arquetipo*, para lograr un máximo, y al que debemos intentar de acercar siempre más las condiciones de la realidad.

Pero, dado que hemos logrado el resultado de que la idea es la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero, no puede considerársela sólo como una *meta*, a la que hay que acercarse, pero que quede en sí misma siempre como una especie de *más allá*; más bien, hay que considerar que todo real *existe*, sólo mientras tiene en sí la idea y la expresa. El objeto, el universo objetivo y subjetivo en general, no sólo *tienen que ser congruentes* con la idea, sino que son ellos mismos la congruencia entre el concepto y la realidad. Aquella realidad, que no corresponde al concepto, es pura apariencia o *fenómeno*, es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, que no es la verdad. Cuando se dice, que en la experiencia no se halla ningún objeto, que sea totalmente congruente con la idea, ésta se halla opuesta como una norma subjetiva a lo real; pero, es cosa que no puede decirse qué es lo que deba *ser* de veras un real si no es su concepto presente en él, y si su objetividad no es absolutamente adecuada a este concepto; pues entonces sería la nada. El objeto mecánico y químico, tal como el sujeto carente de espíritu, y el espíritu consciente sólo de lo finito y no de su esencia, no tienen por cierto, según sus diferentes naturalezas, su concepto existente en ellos *en su propia forma libre*. Sin embargo pueden, en general, ser algo verdadero sólo por cuanto ellos son la unión de su concepto y de la realidad, de su alma y de su cuerpo. Las totalidades, como el Estado, la Iglesia, cesan de existir cuando la unidad de su concepto y de su realidad se disuelve: el hombre, el ser viviente, están muertos cuando en ellos se separan el alma y el cuerpo; la naturaleza muerta, el mundo mecánico y químico —si, en realidad, por muerto se entiende al mundo inorgánico, porque de otra manera no tendría ningún significado positivo —la naturaleza muerta, **[474]** por ende, si se la divide en su concepto y en su realidad, no es otra cosa que la abstracción subjetiva de una forma pensada y de una materia carente de forma. El espíritu, que no fuera idea, unidad del concepto mismo consigo mismo —el concepto, que no tuviera el concepto mismo como su realidad, serían el espíritu muerto, carente de espíritu, es decir, un objeto material.

El *ser* ha logrado el significado de *verdad*, porque la idea es la unidad del concepto y la realidad; por lo tanto desde ahora [el ser] *es* sólo lo que es idea. Las cosas finitas son finitas precisamente porque no tienen totalmente

en sí mismas la realidad de su concepto, sino que necesitan para esto de otras —o viceversa, porque son presupuestas como objetos y tienen así el concepto en ellas como una determinación extrínseca. Lo máximo que ellas pueden lograr, respecto a este lado de la finitud, es la finalidad exterior. El hecho de que las cosas reales no sean congruentes con la idea, es el lado de su *finitud*, de su *falta de verdad*, según el cual son *objetos*, y cada uno de ellos, según su diferente esfera, y en las relaciones de la objetividad, está determinado, de modo mecánico, o químico, o por un fin extrínseco.

La posibilidad de que la idea no haya elaborado completamente su realidad, y que la haya sometido de modo incompleto al concepto, se funda sobre el hecho de que ella misma tiene un *contenido limitado*, y que, aunque esencialmente sea la unidad del concepto y la realidad, es esencialmente también la diferencia de ellos; en efecto sólo el objeto es la unidad inmediata, es decir, que existe sólo *en sí*. Si, empero, un objeto, por ejemplo el Estado, no fuera *absolutamente* adecuado a su idea, es decir, más bien, no fuera en absoluto la idea del Estado, vale decir si su realidad, constituida por los individuos conscientes, no correspondiera en absoluto al concepto, entonces su alma y su cuerpo se separarían; el alma huiría a las lejanas regiones del pensamiento, el cuerpo se hallaría quebrado en las individualidades particulares. Pero, dado que el concepto del Estado constituye así esencialmente la naturaleza de los individuos, se halla en ellos como un impulso de tal potencia, que ellos se hallan **[475]** obligados a llevarlo a la realidad, aunque fuera solamente en la forma de la finalidad externa, o bien a conformarse con él, pues en caso contrario tendrían que perecer. El peor entre los Estados, aquél cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea ya que todavía existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder.

Sin embargo, la idea no tiene sólo el sentido más universal del verdadero *ser*, de la unidad de *concepto y realidad*, sino también el sentido más determinado de *concepto subjetivo* y de *objetividad*. El concepto como tal es, en realidad, él mismo ya la identidad de sí mismo con la *realidad*; en efecto, la expresión indeterminada «realidad» no significa en general nada más que el *ser determinado*. Pero esto, lo tiene el concepto en su particularidad e individualidad. Además la *objetividad* es igualmente el

concepto que, al salir de su determinación, ha coincidido consigo mismo en la *identidad* y es un concepto total.

En aquella subjetividad, la determinación, o la diferencia del concepto, es una *apariencia*, que queda eliminada de inmediato, y que ha vuelto al ser-por-sí o a la unidad negativa, y es un predicado *que inhiere*. Pero, en esta objetividad, la determinación está puesta como totalidad inmediata, como un todo exterior. Ahora la idea se ha presentado como el concepto que se ha liberado otra vez de la inmediación, en la que estaba hundido en el objeto, y que ha vuelto a su subjetividad; concepto que se distingue de su objetividad, la cual, sin embargo, queda también determinada por él y tiene su sustancialidad sólo en aquel concepto. Por consiguiente esta identidad ha sido determinada con razón como el *sujeto-objeto*, porque es *tanto* el concepto formal o subjetivo, *como* el objeto en cuanto tal. Sin embargo, esto tiene que comprenderse de modo más determinado. El concepto, por cuanto ha logrado verdaderamente su realidad, es este juicio absoluto, cuyo *sujeto*, como unidad negativa que se refiere a sí misma, se diferencia de su objetividad, y es el ser-en-sí y por-sí de ella, pero se le refiere esencialmente por medio de sí mismo, y es, por ende, *absoluto* **[476]** *fin e impulso*. Pero el sujeto precisamente por esto no tiene la objetividad en sí inmediatamente, porque entonces sería solamente la totalidad del objeto como tal, perdida en la objetividad. En cambio, ésta es la realización del fin, es una objetividad *puesta* por medio de la actividad del fin, que como *ser-puesto*, tiene su subsistencia y su forma sólo porque está compenetrada por su sujeto. Como objetividad, tiene en sí el momento de la *exterioridad* del concepto, y, por consiguiente, es en general el lado de la finitud, la variabilidad y la apariencia, lado que tiene, empero, su perecer en su volver a la unidad negativa del concepto. Tal negatividad, por cuyo medio su indiferente exterioridad recíproca se muestra como un inesencial y un ser-puesto, es el concepto mismo. Por consiguiente la idea, a pesar de esta objetividad, es *simple* e *inmaterial* en absoluto, pues la exterioridad está sólo como determinada por el concepto y acogida en la unidad negativa de aquél. Dado que ella subsiste como exterioridad indiferente, no solamente queda abandonada al mecanismo en general, sino que se halla sólo como lo perecedero y lo carente de verdad. —Aun cuando, por lo tanto, la idea tenga

su realidad en una materialización, ésta no es un *ser* abstracto, que subsista por sí, frente al concepto, sino que subsiste sólo como *devenir* y, por medio de la negatividad del ser indiferente, como simple determinación del concepto.

De aquí resultan las siguientes determinaciones más exactas de la idea. —*En primer lugar* es la simple verdad, la identidad del concepto y de la objetividad como *universal*, en que la oposición y el subsistir de lo particular se resuelven en su negatividad idéntica consigo misma, y se hallan como igualdad con sí mismos. *En segundo lugar* la Idea es la *relación* de la subjetividad, existente por sí, del simple concepto y de su objetividad distinta de él; aquélla es esencialmente el *impulso* que tiende a eliminar esta separación, y ésta es el indiferente ser-puesto, el subsistir nulo en sí y por sí. Al ser esta relación, es el *proceso* de su propio dividirse en la individualidad y en la naturaleza inorgánica de ésta, de llevar de nuevo ésta bajo el poder del sujeto, y de volver a la **[477]** primera simple universalidad. *La identidad* de la idea consigo misma, es una y la misma cosa con el *proceso*; el pensamiento, que libera la realidad de la apariencia de la variabilidad carente de fin, y la transfigura en *idea*, no debe representarse esta verdad de la realidad como el muerto reposo, como una pura *imagen*, apagada, sin impulso o movimiento, como un genio o un número, o un pensamiento abstracto. La idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la *oposición más áspera*; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma.

Sin embargo, al comienzo, la idea es también sólo *inmediata*, o sea está solamente en su *concepto*; la realidad objetiva es, sin duda, adecuada al concepto; pero no se ha liberado todavía hasta alcanzar al concepto, y éste no existe *por sí como concepto*. De este modo el concepto sin duda es *alma*; pero el alma está a la manera de un *inmediato*, es decir, su determinación no existe como ella misma, ella no se ha concebido como alma, no ha captado en sí misma su realidad objetiva; el concepto es como un alma, que todavía no está *animada*.

Así, *en primer lugar* la idea es la *vida*, el concepto que, diferente de su objetividad, simple en sí, penetra su objetividad, y, como fin en sí mismo,

halla en ella su medio, y la pone como su medio, aunque es inmanente a este medio, y constituye en él el fin realizado idéntico consigo mismo. — Esta idea, a causa de su inmediación, tiene, como forma de su existencia, la individualidad. Pero la reflexión de su proceso absoluto en sí mismo es la eliminación de esta individualidad inmediata: por este medio el concepto, que en ella, como universalidad, es lo *interior*, convierte la exterioridad en universalidad, o sea pone su objetividad como igualdad consigo misma. Así la idea es, *en segundo lugar*, la idea de lo *verdadero* y de lo *bueno*, como *conocer* y *querer*. Al comienzo es conocimiento limitado y querer limitado, en los que lo verdadero y lo bueno se diferencian todavía, y existen ambos solamente como *fin*. El concepto ante todo se ha liberado **[478]** a sí mismo, y se ha dado como realidad solamente una *objetividad abstracta*. Pero el proceso de este conocer y actuar limitados convierte la universalidad, que primeramente era abstracta, en una totalidad, y así ella se convierte en *objetividad perfecta*. O bien, considerando la cosa por otro lado, el espíritu limitado, es decir subjetivo, se pone la *presuposición* de un mundo objetivo, así como la vida tiene [también] tal presuposición. Pero su actividad consiste en eliminar esta presuposición, y en convertirla en algo puesto. Así su realidad es para él el mundo objetivo, o, al contrario, el mundo objetivo es la idealidad, donde él se reconoce a sí mismo.

En tercer lugar el espíritu conoce la idea como su *absoluta verdad*, como la verdad existente en sí y por sí; la idea infinita, en que el conocer y el actuar se han igualado, y que es su propio *absoluto conocimiento de sí mismo*.

PRIMER CAPÍTULO
LA VIDA

LA IDEA de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la idea o la vida. Si, empero, el objeto de la lógica es la verdad absoluta, y si la *verdad* como tal consiste esencialmente en el *conocer*, entonces por lo menos el *conocer* tendría que ser tratado por ella. —Generalmente, a la llamada lógica pura, suele agregarse también una lógica *aplicada*; una lógica, que tiene que ocuparse del *conocimiento concreto*, sin tener en cuenta la abundante *psicología* y *antropología*, que a menudo se considera necesario enlazar con la lógica. Sin embargo, el lado antropológico y psicológico del conocer concierne a su *aparecer*, donde el concepto, por sí *mismo*, no consiste todavía en tener por objeto una objetividad igual a él, es decir, en tener como objeto a sí mismo. La parte de la lógica, que considera este conocer concreto, no pertenece a la *lógica aplicada* como tal; de otro modo, todas las ciencias tendrían que ser incluidas en la lógica, porque cada una de ellas es una lógica aplicada, ya que consiste en comprender su objeto en las formas del pensamiento y del concepto. —El concepto subjetivo tiene presuposiciones que se presentan en formas psicológicas, antropológicas, y otras. Pero a la lógica pertenecen las presuposiciones del **[480]** concepto puro, sólo por cuanto tienen la forma de pensamientos puros, de esencialidades abstractas, esto es, las determinaciones del *ser* y la *esencia*.

Del mismo modo, en la lógica, no hay que tratar, respecto del conocimiento y del concebirse a sí mismo propio del concepto, las otras configuraciones de su presuposición, sino solamente aquélla, que es ella misma idea; pero ésta tiene necesariamente que ser considerada en la lógica. Ahora esta presuposición es la idea *inmediata*, porque, siendo el conocimiento el concepto (por cuanto existe, sin duda, por sí mismo, pero como subjetivo, en relación con un objetivo), el concepto se refiere a la idea como *presupuesta* o *inmediata*. Pero la idea inmediata es la *vida*.

Por lo tanto, la necesidad de considerar la idea de la vida en la lógica se fundaría sobre la necesidad, reconocida también por otro lado, de tratar aquí el concepto concreto del conocimiento. Pero esta idea se ha introducido por la propia necesidad del concepto; la *idea*, lo *verdadero* en sí y por sí, es esencialmente objeto de la lógica. Como ante todo hay que considerarla en su inmediación, así hay que concebirla y conocerla en esta determinación, en que es *vida*, a fin de que su consideración no sea algo vacío y carente de determinación. Quizá habrá solamente que observar en qué medida difiere la contemplación lógica de la vida de la otra contemplación de ella, que es científica: sin embargo no corresponde considerar aquí cómo se la trata en las ciencias que no son filosóficas, sino solamente cómo la vida lógica, como pura idea, tiene que ser distinta de la vida natural, que se considera en la *filosofía natural*, y de la vida, cuando está en vinculación con el espíritu. —La primera, como vida de la naturaleza, es la vida, cuando es objeto de una proyección hacia afuera, en la *exterioridad del subsistir*, y tiene en la naturaleza inorgánica su *condición*, por cuanto los momentos de la idea son una multiplicidad de formaciones reales. La vida en la idea no tiene tales *presuposiciones*, que son como formas de la realidad; su presuposición es el *concepto*, tal como fue considerado, de un lado como concepto subjetivo, del otro como objetivo. En la naturaleza **[481]** la vida aparece como el más alto grado, que la exterioridad de la naturaleza logra por el hecho de haber vuelto a *sí*, y se elimina en la subjetividad. En la lógica es el simple ser-en-sí, que ha logrado, en la idea de la vida, la exterioridad que en verdad le corresponde. El concepto, que antes se presentaba como subjetivo, es el alma de la vida misma; es el impulso que media su realidad a través de su objetividad. Dado que la naturaleza a partir de su exterioridad, alcanza esta

idea, sobresale de sí; su fin no está como su comienzo, sino como su límite, donde ella se elimina a sí misma. —De la misma manera, en la idea de la vida, los momentos de la realidad de ésta no adquieren la forma de realidad exterior, sino que permanecen incluidos en la forma del concepto.

En el *espíritu*, empero, la vida aparece por una parte como opuesta al espíritu mismo, por otra parte como puesta juntamente con él, y esta unidad resulta a su vez generada por él. Es decir que aquí la vida tiene que ser entendida, en general, en su propio sentido, como *vida natural*, pues lo que se llama la *vida del espíritu* como espíritu, es su peculiaridad, que se contrapone a la simple vida; así como se habla también de la naturaleza del espíritu, a pesar de que el espíritu no es algo natural, y es más bien lo opuesto de la naturaleza.

Por lo tanto, por una parte la vida como tal es un *medio* para el espíritu y así éste la contrapone a *sí* mismo; por otra parte el espíritu es individuo viviente, y la vida es su cuerpo; en fin, por otra parte esta unidad del espíritu con su corporalidad viviente se ha generado del espíritu mismo, para formar el *ideal*. Ninguna de estas relaciones de la vida con el espíritu tiene vinculación con la vida lógica; y la vida no tiene que ser considerada aquí ni como medio de un espíritu, ni tampoco como su cuerpo viviente, ni aun como momento del ideal y de la belleza. —En ambos casos la vida, como vida *natural*, y por cuanto está en relación *con el espíritu*, tiene una *determinación de su exterioridad*, allí por medio de sus presuposiciones, que son otras configuraciones de la naturaleza, aquí, en cambio, por medio de los fines **[482]** y la actividad del espíritu. La idea de la vida por sí está libre tanto de aquella objetividad presupuesta y que condiciona, como también de la relación con esta subjetividad.

La vida, considerada ahora más de cerca en su idea, es, en sí y por sí, absoluta *universalidad*; la objetividad, que tiene en sí, está compenetrada en absoluto por el concepto; tiene sólo el concepto como sustancia. Lo que se distingue como parte, o según cualquier otra reflexión extrínseca tiene todo el concepto en sí mismo; este concepto es aquí el alma *omnipresente*, que queda como simple referencia a sí misma y como un todo único en la multiplicidad, que compete al ser objetivo. Esta multiplicidad, al ser la objetividad extrínseca a sí misma, tiene un subsistir indiferente, que en el

espacio y en el tiempo (si éstos pudieran ya ser mencionados aquí), es una extrinsequedad recíproca, del todo diferente e independiente. Pero en la vida, la exterioridad se halla al mismo tiempo como la *simple determinación* de su concepto; así el alma se halla difundida en esta multiplicidad de manera que es omnipresente, y, al mismo tiempo, queda en absoluto el simple ser-uno del concepto concreto consigo mismo. —En presencia de la vida, en presencia de esta unidad de su concepto [que se mantiene] en la exterioridad de la objetividad y en la absoluta pluralidad de la materia atomística, se extravían en absoluto todos los pensamientos al pensar que se atiene a las determinaciones de las relaciones reflexivas y del concepto formal. La omnipresencia de lo simple en la múltiple exterioridad es una absoluta contradicción para la reflexión; y puesto que la reflexión está obligada al mismo tiempo a aprender de la percepción de la vida esta omnipresencia y a conceder por eso la realidad de tal idea, ésta es, para ella, un *misterio incomprensible*, porque la reflexión no comprende el concepto, y no lo concibe como sustancia de la vida. —Sin embargo, la simple vida no sólo es omnipresente, sino que es en absoluto el *subsistir*, y la *sustancia inmanente* de su objetividad; pero, como sustancia subjetiva es *impulso*, y precisamente el *impulso específico* de la *particular* diferencia y es a la vez esencialmente el único y universal impulsa de lo específico, que lleva de retorno esta **[483]** particularización suya en la unidad, y la mantiene en ésta. La vida, solamente como esta *unidad negativa* de su objetividad y particularización, es una vida que se refiere a sí misma, vida que existe por sí, es decir un alma. Con esto es esencialmente un individuo, que se refiere a la objetividad como a un otro, como a una naturaleza carente de vida. El *juicio* originario de la vida, consiste, por ende, en que ella se separa, como sujeto individual, respecto a lo objetivo, y al constituirse como la unidad negativa del concepto, forma la *presuposición* de una objetividad inmediata.

Por consiguiente la vida, en *primer lugar*, tiene que ser considerada como *individuo viviente*, que es por sí la totalidad subjetiva y que está presupuesto como indiferente, frente a una objetividad que se halla frente a él como indiferente también ella.

En segundo lugar es el *proceso vital*, que consiste en eliminar su presuposición, en poner como negativa la objetividad que está indiferente

frente a él, y en realizarse como su poder y unidad negativa. De este modo se convierte en lo universal, que es la unidad de sí mismo y de su otro. Por consiguiente, *en tercer lugar*, la vida es el *proceso del género*, que consiste en eliminar su individualización, y referirse a su existencia objetiva como hacia sí misma. Por lo tanto este proceso, por un lado es el retorno a su concepto y la repetición de su primer acto de dirimirse, es el devenir de una nueva individualidad y la muerte de la primera individualidad inmediata; pero por otro lado *el concepto* de la vida *que ha vuelto en sí* es el devenir del concepto que se refiere a sí mismo, y que existe por sí como universal y libre, es decir, es el traspaso al *conocimiento*.

A. EL INDIVIDUO VIVIENTE

1. El concepto de la vida o sea la vida universal es la idea inmediata, el concepto, al que es adecuada su objetividad; pero ésta le es adecuada sólo por cuanto él es la unidad negativa de esta exterioridad, es decir, por cuanto se la pone **[484]** como adecuada. La infinita referencia del concepto a si mismo constituye, como negatividad, el autodeterminarse, la división de si mismo *en sí como individualidad subjetiva y en sí como universalidad indiferente*. La idea de la vida en su inmediación es sólo el alma creadora universal. A causa de esta inmediación, la primera relación negativa de la idea en sí misma es autodeterminación de ella como *concepto*; es el *poner en sí*, que, sólo como retorno a si es *ser-por-si*, es el *presuponer* creador. Por medio de esta autodeterminación la vida *universal* es un *particular*; se ha dicotomizado así en los dos extremos del juicio, que se convierte de inmediato en silogismo.

Las determinaciones de la oposición son las *determinaciones* universales del *concepto*, pues es el concepto aquél al cual compete la división. Pero la idea es su *acabamiento*. El uno es la *unidad* del concepto y la realidad, unidad que es la idea [pero] como idea *inmediata*, que ya antes se ha presentado como la *objetividad*. Sin embargo, aquí se halla en otra determinación. Allá era la unidad del concepto y de la realidad, por cuanto el concepto había traspasado [a la realidad] y se habia solamente perdido en

ella; el concepto no se hallaba frente a ella, o bien, por ser solamente su *interno*, era sólo una reflexión que le quedaba *extrínseca*. Aquella objetividad, por ende, es lo inmediato mismo, de modo inmediato. Aquí, al contrario, ella es sólo lo que ha salido del concepto, de modo que su esencia consiste en el ser-puesto que ella está como un *negativo*. —Ella tiene que ser considerada como *el lado de la universalidad del concepto, y* con eso como una universalidad *abstracta*, que *inhiere* esencialmente sólo al sujeto, y que existe en la forma del *ser* inmediato, puesto por si, indiferente frente al sujeto. La totalidad del concepto, que compete a la objetividad, se halla, por lo tanto, al mismo tiempo sólo como tomada *en préstamo*; la última independencia, que tiene frente al sujeto, consiste en aquel *ser*, que, según su verdad, es sólo aquel momento del concepto, que, como el que *presupone*, se halla en la primera determinación de un *poner* existente *en sí*, que todavía no existe *como* poner, como la unidad **[485]** reflejada sobre si. Así, al salir de la idea, la objetividad independiente es un ser inmediato sólo como *predicado* del juicio de la autodeterminación del concepto —un ser, que por cierto es diferente del sujeto, pero que al mismo tiempo está puesto esencialmente como *momento* del concepto.

Con respecto al contenido, esta objetividad es la totalidad del concepto, que, empero, tiene frente a si la subjetividad o unidad negativa de aquél, la cual constituye la verdadera centralidad, es decir, la libre unidad de aquél con si mismo. Este *sujeto* es la idea en la forma de la *individualidad*, como identidad simple, pero negativa, consigo, es decir, el *individuo viviente*.

Éste es primeramente la vida como *alma*, como el concepto de si mismo, que en si está totalmente determinado, como el *principio* que comienza, que se mueve a sí mismo. El concepto contiene, en su simplicidad, la exterioridad determinada como *simple* momento incluido en sí. —Sin embargo, esta alma, *en su inmediación* es además de inmediato extrínseca, y tiene un ser objetivo en ella misma, es decir, la realidad sometida al fin, el *medio* inmediato, y en primer lugar la objetividad como *predicado* del sujeto; pero, en segundo lugar es también el *término medio* del silogismo; la corporalidad del alma es aquello, por cuyo medio ella se concluye con la objetividad exterior. —El viviente tiene la corporalidad ante todo como la realidad, que es inmediatamente idéntica con el concepto;

el alma, por lo tanto, tiene esa corporalidad, en general, procedente de la *naturaleza*.

Ahora, como esta objetividad es predicado del individuo y está acogida en la unidad subjetiva, no le competen las antecedentes determinaciones del objeto, o sea la relación mecánica o química, y aún menos las relaciones reflexivas abstractas del todo y de las partes, u otras semejantes. Por cierto que, como exterioridad, ella es *capaz* de tales relaciones; pero, por este lado, ya no es una existencia viviente. Cuando lo viviente se considera como un todo, que consiste de partes, como algo tal que sobre él influyen causas mecánicas o químicas, como un producto mecánico o químico **[486]** (sea determinado simplemente como tal, o también por un fin externo), entonces el concepto le queda como extrínseco, lo viviente está considerado como algo *muerto*. Puesto que el concepto le es inmanente, esta *finalidad* de lo viviente tiene que ser concebida como *interna*; el concepto se halla en él como concepto determinado, diferente de su exterioridad, y tal que, en su distinguirse, penetra en ella y queda idéntico consigo mismo. Esta objetividad de lo viviente es un *organismo*; es *el medio y el instrumento* del fin, perfectamente correspondiente a éste, pues el concepto constituye su sustancia. Pero, precisamente por eso, este medio e instrumento es él mismo el fin realizado, en que el fin subjetivo está, por lo tanto, concluido de inmediato consigo mismo. Respecto a la exterioridad del organismo, éste es un múltiple, que no se compone de *partes*, sino de *miembros*, que, como tales: a) existen sólo en la individualidad; son separables, puesto que son externos y pueden considerarse en esta exterioridad; pero, puesto que se los separa, vuelven bajo las relaciones mecánicas y químicas de la común objetividad. b) su exterioridad es contraria a la unidad negativa de la individualidad viviente; por consiguiente ésta es *impulso* que tiende a poner el momento abstracto de la determinación del concepto como diferencia real. Dado que esta diferencia es *inmediata*, es el *impulso* de cada *momento particular, específico*, a producirse y también a elevar su particularidad a universalidad, a eliminar los otros momentos que le quedan externos, a producirse a costa de ellos, pero también a eliminarse a sí mismo y a convertirse en un medio para los otros.

2. Este *proceso* de la individualidad viviente está limitado a ella misma, y cae todavía del todo del lado interior de ella. —En el silogismo de la finalidad exterior se ha considerado antes la primera premisa de aquél (es decir que el fin se refiere de inmediato a la objetividad y la convierte en un medio) en el sentido de que en ella el fin queda por cierto igual a sí mismo y ha vuelto a sí, pero la objetividad *en ella misma* no se ha eliminado todavía, y, por consiguiente el fin no está todavía, en ella, *en sí* y por *sí*; esto se verifica **[487]** en cambio solamente en la conclusión. El proceso del viviente consigo mismo es aquella premisa, pero ella es al mismo tiempo conclusión, porque la relación inmediata del sujeto con la objetividad, que se convierte así en medio e instrumento, está al mismo tiempo como la *unidad negativa* del concepto en sí mismo. El fin se realiza en esta exterioridad suya, por el hecho de que ésta es su potencia subjetiva y es el proceso, en que muestra su autorresolución y el retorno a esta unidad negativa de aquél. La inquietud y variabilidad del lado externo del viviente son la manifestación del concepto en él, que, como negatividad en sí mismo, no tiene objetividad sino por cuanto el indiferente subsistir de este lado se muestra como eliminándose. Así, el concepto se produce por su impulso de manera tal, que el producto cuya esencia es el concepto es él mismo el productor, de manera que es producto sólo como exterioridad, puesta igualmente de modo negativo, o sea como el proceso del producir.

3. La idea recién considerada, es, así, el *concepto del sujeto viviente* y de *su proceso*; las determinaciones, que están en relación entre ellas, son la *unidad negativa* del concepto, que se refiere a sí misma, y la *objetividad*, que es el medio del concepto mismo, en la cual, empero, el concepto *ha vuelto* a sí mismo. Pero, como éstos son momentos de la idea de la vida *en lo interior de su concepto*, no son los momentos conceptuales determinados del *individuo viviente en su realidad*. La objetividad o corporalidad de él es una totalidad concreta; aquellos momentos son los lados, de los cuales se constituye la vitalidad; por consiguiente no son los momentos de esta vitalidad ya constituida por la idea. Sin embargo, la *objetividad* viviente del individuo como tal, siendo animada por el concepto, y teniendo a éste como sustancia, tiene también en ella, como diferencias esenciales, determinaciones tales, que son las determinaciones del concepto, es decir, la

universalidad, la *particularidad* y la *individualidad*; por consiguiente, la *forma*, como aquello en lo que estas determinaciones son exteriormente distintas, está dividida o recortada *(insectum)* según aquéllas. **[488]**

Por lo tanto [la vitalidad] *en primer lugar* es *universalidad*, el puro vibrar solamente en sí misma de la vitalidad, es decir, la *sensibilidad*. El concepto de la universalidad, según ha resultado anteriormente, es la simple inmediación, que, empero, es esto solamente como absoluta negatividad en sí. Este concepto de la *absoluta diferencia*, puesto que su negatividad *se resuelve* en la *simplicidad* y es igual a sí misma, se halla llevado a la intuición en la sensibilidad. La sensibilidad es el ser-en-si, no como simplicidad abstracta, sino como una receptividad infinita *determinable*, que en su *determinación* no *se* convierte en un múltiple y un externo, sino que está reflejada absolutamente en si. La *determinación* en esta universalidad, se halla como simple principio; la determinación externa particular, la llamada *impresión*, vuelve de su determinación externa y múltiple a esta simplicidad del *sentimiento de sí*. La sensibilidad puede así considerarse como la existencia del alma existente en sí, pues acoge en si toda exterioridad, haciéndola, empero, volver a la completa simplicidad de la universalidad igual a sí misma.

La segunda determinación del concepto es la *particularidad*, el momento de la diferencia *puesta*, el abrirse de la negatividad, que está encerrada en el simple sentimiento de si, o sea está en él como determinación ideal, todavía no real, es decir, la *irritabilidad*. La sensación, a causa de la abstracción de su negatividad, es impulso; se *determina*. La autodeterminación del viviente es su juicio o sea su limitarse, por cuyo medio se refiere a lo exterior como a una objetividad *presupuesta*, y está en acción reciproca con ella. —Según su particularidad es ahora de una parte una *especie*, al lado de otras especies de seres vivientes; la reflexión *formal* en sí de esta *diversidad indiferente* es el *género* formal y su sistematización; en cambio la reflexión individual consiste en que la particularidad, la negatividad de su determinación, como de una dirección hacia el exterior, es la negatividad del concepto, que se refiere a sí misma.

Según esta *tercera* determinación, el viviente existe *como individuo*. De modo más exacto, esta reflexión en si se determina **[489]** de manera tal, que

el viviente es, en la irritabilidad, exterioridad de si frente a si mismo, frente a la objetividad, que tiene inmediatamente en si, como medio e instrumento suyos, y que puede ser determinada de modo extrínseco. La reflexión sobre si elimina esta inmediación, por un lado como reflexión teórica, pues precisamente la negatividad existe como simple momento de la sensibilidad, que fue considerado en ella y constituye el *sentido*; por otro lado como reflexión real, pues la unidad del concepto se pone en la *objetividad externa de él* como unidad negativa: es decir, la *reproducción*. —Los dos primeros momentos, la sensibilidad y la irritabilidad, son determinaciones abstractas; en la reproducción la vida es algo *concreto* y es vitalidad; tiene ahora solamente en si, como su verdad, también sentido y fuerza de resistencia. La reproducción es la negatividad como simple momento de la sensibilidad, y la irritabilidad es fuerza de resistencia vital solamente porque la relación con el exterior es reproducción e identidad individual consigo misma. Cada uno de los momentos particulares es esencialmente la totalidad de todos; la diferencia de éstos constituye la determinación ideal de forma, que está puesta en la reproducción como totalidad concreta del todo. Por consiguiente este todo, de un lado se halla como un *tercero*, es decir, como totalidad *real*, opuesto a aquellas totalidades determinadas; pero, de otro lado, es la esencialidad de aquellas existente en sí, y al mismo tiempo aquello donde ellas están reunidas como momentos y tienen su sujeto y su subsistir.

Con la reproducción, como momento de la individualidad, el viviente se pone como individualidad *real*, como un ser-por-sí que se refiere a sí mismo, y que, empero, es al mismo tiempo *referencia* real *hacia el exterior*, es la reflexión de la *particularidad* o irritabilidad *frente a un otro*, es decir, frente al mundo *objetivo*. El proceso de la vida, incluido en el individuo, traspasa a la referencia a la objetividad presupuesta como tal, por el hecho de que el individuo, al ponerse como totalidad *subjetiva*, se convierte también en el *momento de su determinación*, como referencia a la exterioridad, es decir se pone como *totalidad*. **[490]**

***B*. EL PROCESO VITAL**

Al formarse el individuo viviente en sí mismo, se pone en tensión contra su presuposición originaria, y se coloca como sujeto en sí y por sí, frente al presupuesto mundo objetivo. El sujeto es el fin para sí mismo, es decir, el concepto, que tiene su medio y su realidad subjetiva en la objetividad que le queda sometida; con eso está constituido como la idea existente en sí y por sí, y como lo independiente esencial, frente al cual el mundo externo presupuesto tiene sólo el valor de un negativo, carente de independencia. En su propio sentimiento de sí el viviente tiene esta *certeza de la nulidad*, existente en sí, del *ser-otro* que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar este ser-otro y de darse la verdad de aquella certeza. El individuo, como sujeto, es primeramente sólo el *concepto* de la idea de la vida; su proceso subjetivo en sí, en que él se alimenta de sí mismo, y la objetividad inmediata, que él pone como el medio natural adecuado a su concepto, están mediados por el proceso, que se refiere a la exterioridad totalmente puesta, a la totalidad objetiva que está de manera *indiferente* junto a él.

Este proceso empieza con la *necesidad*, es decir, con el momento en que el viviente *en primer lugar* se determina, y con eso se pone como negado, y se refiere así a una objetividad que es *otra*, frente a él, es decir, a la objetividad indiferente. Después, *en segundo lugar*, en esta pérdida de sí mismo él no se ha perdido, sino que se conserva y queda como identidad del concepto igual a sí mismo; por esto es el impulso a poner *por sí* e igual a sí, aquel mundo que para él es *otro, a* eliminarlo y a objetivarse. Por eso su autodeterminación tiene la forma de una exterioridad objetiva, y, por el hecho de que él es al mismo tiempo idéntico consigo mismo, es la *contradicción* absoluta. La configuración inmediata es la idea en su simple concepto, es la objetividad adecuada al concepto; así es *buena* por naturaleza. Sin embargo, **[491]** por cuanto su momento negativo se ha realizado en forma de particularidad objetiva, es decir, por cuanto los momentos esenciales de su unidad se han realizado cada uno por sí como totalidad, el concepto se ha *desdoblado* así en su absoluta desigualdad consigo mismo, y, por cuanto es también la absoluta identidad en esta división en dos, el viviente es así por sí mismo este desdoblamiento, y tiene el sentimiento de esta contradicción, que es el *dolor*. Por consiguiente el

dolor es el privilegio de las naturalezas vivientes; éstas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir que son en sí la *negatividad* de sí mismas, y que esta *negatividad suya* existe *por ellas, y* que ellas se conservan en su ser-otro. —Cuando se dice cine la contradicción no puede ser pensada [tal declaración es errónea, porque] la contradicción es más bien una existencia real en el dolor del viviente.

Esta división del viviente en sí, es *sentimiento*, puesto que se halla acogido en la simple universalidad del concepto, es decir, en la sensibilidad. Del dolor empiezan la *necesidad* y el *impulso*, que constituyen el traspaso por el cual el individuo, tal como es por sí negación de sí, se convierte también en identidad de sí —una identidad que existe sólo como negación de aquella negación. —La identidad, que está en el impulso como tal, es la certeza subjetiva de sí mismo, según la cual el viviente se refiere a su mundo externo, que existe de modo indiferente, como a una apariencia, o como a una realidad que carece en sí de concepto y es inesencial. Ésta tiene que adquirir el concepto en sí solamente por medio del sujeto, que es el fin inmanente. La indiferencia del mundo objetivo, frente a la determinación, y con eso frente al fin, constituye su capacidad exterior para adecuarse al sujeto; cualesquiera que sean, por otra parte, las especificaciones que este mundo tenga en sí, su determinabilidad mecánica y la falta de libertad del concepto inmanente constituyen su impotencia para mantenerse frente a lo viviente. —El objeto al estar frente al viviente, en primer lugar como una exterioridad indiferente, puede actuar sobre aquél de modo mecánico; pero así no actúa como sobre un viviente. Al referirse **[492]** a éste, no actúa sobre él como causa, sino que lo *excita*. Dado que el viviente es impulso, la exterioridad le atañe y lo penetra sólo porque ya está *en él*, en sí y por sí; la acción sobre el sujeto consiste, por ende, sólo en que éste *halla adecuada* la exterioridad que se le ofrece. —Puede también que no sea apropiada a su totalidad; pero, por lo menos, tiene que corresponder a un particular lado suyo, y esta posibilidad estriba en que el sujeto, precisamente porque se comporta de modo exterior, es un particular.

Ahora el sujeto, al referirse en su necesidad de manera determinada al exterior, y al ser con eso él mismo algo extrínseco o un instrumento, ejerce una *violencia* sobre el objeto. Su carácter particular, su finitud en general,

caen en la más determinada manifestación de esta relación. —Lo exterior, en esto, es el proceso de la objetividad en general, es decir, mecanismo y quimismo. Sin embargo, este proceso queda cortado de inmediato, y la exterioridad se transforma en interioridad. La finalidad externa, que al comienzo está producida por la actividad del sujeto en el objeto indiferente, queda eliminada, porque el objeto no es una sustancia frente al concepto, y por consiguiente el concepto no sólo puede convertirse en la forma exterior de aquél, sino que está obligado a ponerse como su esencia y como su determinación inmanente y penetrante adecuada a su identidad originaria.

Por consiguiente, con el apoderarse del objeto el proceso mecánico traspasa al proceso interno, por cuyo medio el individuo se *apodera* del objeto, de manera tal, que lo priva de su constitución particular, lo reduce a su medio, y le da como sustancia su propia subjetividad. Esta asimilación se junta, por ende, con el proceso de reproducción del individuo, considerado anteriormente; el individuo, en este proceso, primeramente se alimenta de sí mismo pues convierte en objeto de él su propia objetividad; el conflicto mecánico y químico de sus miembros con las cosas exteriores es un momento objetivo de él. El aspecto mecánico y químico del proceso son un comienzo de disolución del viviente. Dado que la vida es la verdad de estos procesos, y por lo tanto, como viviente, es la existencia de esta verdad y la **[493]** potencia de aquellos procesos, ella los invade, los penetra como su universalidad y el producto de ellos queda totalmente determinado por la vida misma. Esta transformación de los procesos en la individualidad viviente constituye el retorno de esta última a sí misma, así que la producción, que, como tal, sería el traspaso a un otro, se convierte en reproducción, en la que el viviente se pone por *sí*, idéntico consigo mismo.

La idea inmediata, es también la inmediata identidad del concepto y de la realidad, como identidad que no existe *por sí*; por medio del proceso objetivo, el viviente se da su *sentimiento de sí mismo*; en efecto, se *pone* en él como lo que él es en sí y por sí, es decir, para ser idéntico consigo mismo en su ser-otro, puesto como indiferente, esto es la unidad negativa de lo negativo. En este fundirse del individuo con su objetividad, que primeramente estaba presupuesta respecto a él como indiferente, el individuo, mientras por un lado se ha constituido como unidad real, por otro

lado ha *eliminado su particularidad y* se ha elevado a la *universalidad*. Su particularidad consistía en su dividirse, por cuyo medio la vida ponía como sus especies la vida individual y la objetividad exterior a ésta. Por medio del proceso vital externo ella se ha puesto así como vida real, universal, es decir como *género*.

C. EL GÉNERO

El individuo viviente, primeramente separado del concepto universal de la vida, es una presuposición, que no se ha evidenciado todavía por sí misma. Mediante el proceso [realizado en relación] con el mundo presupuesto al mismo tiempo que él, se ha puesto a sí mismo —por sí, como *sí*, como la unidad negativa de su ser-otro— como la base de sí mismo. El individuo es así la realidad de la idea, de manera tal, que ahora él se produce a partir de la *realidad*, como antes se producía solamente a partir del *concepto*, y que su surgir, que era un *presuponer*, ahora se convierte en su producción. **[494]**

Sin embargo, la determinación ulterior que ha logrado por medio de la eliminación de la oposición, es la de set *género*, como identidad suya con su anterior ser-otro indiferente. Esta idea del individuo, por ser una tal identidad esencial, es esencialmente la particularización de sí misma. Esta división suya es, según la totalidad de donde se origina, la duplicación del individuo —es la presuposición de una objetividad que es idéntica con él, y una referencia del viviente a sí mismo, como a otro viviente.

Este universal es el tercer grado, la verdad de la vida, cuando está todavía encerrada en el interior de su esfera. Este grado es el proceso que se refiere a sí del individuo, donde la exterioridad es su momento inmanente. *En segundo lugar*, esta exterioridad es ella misma, como totalidad viviente, una objetividad, que para el individuo es él mismo; una objetividad donde este individuo tiene la certeza de sí mismo no como *eliminado*, sino como *subsistente*.

Ahora, por el hecho de que la relación del género es la identidad del sentimiento individual de sí mismo en lo que es al mismo tiempo otro

individuo independiente, esta relación es la *contradicción*; el viviente es así de nuevo impulso. —El género es ahora por cierto el cumplimiento de la idea de la vida, pero al principio se halla todavía en el interior de la esfera de la inmediación; esta universalidad, por ende, es *real* en una forma *individual*, es decir, en la forma del concepto, cuya realidad tiene la forma de una objetividad inmediata. Por consiguiente, el individuo es, sin duda, *en sí*, un género; pero no es, por *sí*, el género. Lo que es por él, primeramente es sólo otro individuo viviente; el concepto, diferente de si, tiene como objeto, con el cual es idéntico, no a sí mismo como concepto, sino a un concepto, que, como viviente, tiene al mismo tiempo para él una objetividad exterior, una forma, que, por ende, es inmediatamente recíproca.

La identidad con el otro, la universalidad del individuo, por lo tanto, es sólo *interna o subjetiva*; por consiguiente, el individuo experimenta la exigencia de ponerla, y de realizarse como universal. Este impulso del género, empero, **[495]** puede realizarse sólo mediante la eliminación de las individualidades que todavía son recíprocamente particulares, aisladas. En primer lugar, por cuanto éstas son tales, que satisfacen en general *en sí* la tensión de su exigencia, y se disuelven en su universalidad genérica, su identidad realizada es así la unidad negativa del género que al salir de su desdoblamiento se refleja en sí, Por lo tanto, ella es la individualidad de la vida misma, que ya no es *generada* a partir de su concepto, sino de la *idea real*. En primer lugar ella misma es sólo el concepto, que antes tiene que objetivarse, pero es el *concepto real*, el *germen de un individuo viviente*. En él se halla *presente*, para la *común percepción*, qué es el concepto, y que el *concepto subjetivo* tiene una *realidad externa*. En efecto, el germen de lo viviente es el completo concretarse de la individualidad, donde todos sus diferentes lados, propiedades y diferencias articuladas, están contenidos en su *total determinación*, y la totalidad, primeramente *inmaterial* y subjetiva, no está desarrollada, es simple y no sensible. El germen es así todo el viviente, en la forma interior del concepto.

La reflexión del género en sí, es, en este respecto, aquello por cuyo medio el género adquiere su *realidad* por cuanto en ella queda *puesto* el momento de la unidad y el de la individualidad negativas —es decir, la propagación de las estirpes vivientes. La idea que, como vida, está todavía

en la forma de la inmediación, recae, por lo tanto, en la realidad, y esta reflexión suya es sólo la repetición y el progreso infinito, en que ella no sobresale de la finitud de su inmediación. Pero, este retorno a su primer concepto tiene también su lado superior, por cuanto la idea no sólo ha recorrido la mediación de sus procesos en el interior de la inmediación, sino que, precisamente con eso, ha eliminado tal inmediación, y con eso se ha elevado a una forma superior de su existencia.

Vale decir, el proceso del género, en que los individuos aislados eliminan su existencia indiferente e inmediata, unos en los otros, y perecen en esta unidad negativa, tiene además, como otro lado de su producto, el *género realizado*, que se **[496]** ha puesto como idéntico con el concepto. En el proceso del género perecen las particularidades separadas propias de la vida individual; la identidad negativa, donde el género vuelve a sí, como por un lado es la *creación de la individualidad*, y por el otro lado es la *eliminación* de ella, es así el género que se fusiona consigo mismo, la *universalidad* de la idea *que se hace por sí misma*. En el ayuntamiento carnal muere la inmediación de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu. La idea, que como *género*, está *en sí*, está *por sí* al eliminar su particularidad, que constituía las estirpes vivientes, y se ha dado así una *realidad*, que es ella misma *simple universalidad*. Así ella es la idea, que *se refiere a sí misma* como *idea*, esto es, lo universal que tiene la universalidad como su determinación y existencia —la *idea* del *conocer*.

SEGUNDO CAPÍTULO
LA IDEA DEL CONOCER

LA VIDA es la idea inmediata, o sea la idea como su *concepto* todavía no realizado en sí mismo. En su *juicio*, tal idea es el *conocer* en general.

El concepto está como concepto por sí, por cuanto existe *libremente* como universalidad abstracta o sea como *género*. Así es su pura identidad consigo mismo, que se diferencia en sí misma, de manera tal, que lo diferenciado no es una *objetividad*, sino que está igualmente liberado en la dirección de la subjetividad, o sea de la forma de la simple igualdad consigo mismo, y con eso es el objeto del concepto, es el concepto mismo. Su *realidad* en general es la *forma de su existencia*; se trata de la determinación de esta forma; sobre ésta se funda la diferencia entre lo que el concepto es *en sí*, o sea como *subjetivo*, y lo que es al ser hundido en la objetividad, y después en la idea de la vida. En esta idea, por cierto, el concepto es diferente de su realidad exterior, y está puesto *por sí*; sin embargo, tiene este ser-por-sí sólo como identidad, la cual es una relación consigo mismo, al estar hundido en la objetividad que le está sometida, o bien una relación consigo mismo como forma inmanente, sustancial. La elevación del concepto sobre la vida consiste en que su realidad es la forma conceptual liberada hasta la universalidad. Por medio de este juicio la idea queda duplicada —en el concepto subjetivo, cuya realidad es él mismo, y en el concepto objetivo, que existe como vida. —El *pensar*, el *espíritu, la conciencia de sí mismo*, son determinaciones de **[498]** la idea, puesto que ella se tiene a sí misma como objeto y que su existencia, es decir, la determinación de su ser, es su propia diferencia de sí misma.

La *metafísica del espíritu*, o, como antaño se prefería decir, del *alma*, trataba de las determinaciones de sustancia, simplicidad, inmaterialidad, determinaciones donde la *representación* del espíritu, tomada de la conciencia *empírica*, estaba puesta en la base como un sujeto, y luego se preguntaba cuáles eran los predicados que concordaban con las percepciones. Éste era un procedimiento que no podía ir más allá que el procedimiento de la física, que consistía en reducir el mundo del fenómeno a leyes universales y determinaciones de la reflexión, pues también el espíritu se hallaba aquí como base solamente en su *fenómeno*; más bien, tenía que quedarse aún atrás del carácter científico de la física. Dado que no sólo el espíritu es infinitamente más rico que la naturaleza, sino que además la absoluta unidad de los opuestos en el *concepto* constituye su esencia, el espíritu muestra, en sus fenómenos y en su referencia a la exterioridad, la contradicción en su más alta determinación; y por consiguiente, por cada una de las determinaciones opuestas de la reflexión debe poderse aducir una experiencia, o bien, a partir de las experiencias, debe poderse llegar, según el habitual silogizar formal, a las dos determinaciones opuestas. Como los predicados que resultan de inmediato en el fenómeno pertenecen todavía a la psicología empírica, quedan justamente sólo muy pobres determinaciones de la reflexión para la consideración metafísica. —*Kant* en su crítica de la *doctrina racional del alma*, mantiene firme esta metafísica, porque ésta tiene que ser una ciencia racional y basta un mínimo de elementos procedentes de la percepción, que se le *añada* en ayuda de la *representación general* de la *autoconciencia*, para que aquella ciencia se convierta en una ciencia *empírica y* se pierda su pureza racional e independencia respecto a cualquier experiencia. —De este modo no quedaría más que la simple representación que por sí carece totalmente de contenido; un *yo* del cual ni siquiera podría decirse que sea un *concepto*, sino una *pura* **[499]** *conciencia*, que *acompaña todos los conceptos*. Por medio de este *yo*, o también de *aquello (la cosa)* que piensa, no puede, según las ulteriores deducciones kantianas, representarse ahora nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos, = una x, que se conoce sólo por medio de los pensamientos, que son sus *predicados*, y del cual no podríamos *nunca* tener por separado *el más mínimo concepto*. Con eso, este *yo*, según

la propia expresión de Kant, tiene el *inconveniente* de que *nosotros* debemos *servirnos ya de él* cada vez, para formular cualquier juicio acerca de él; en efecto, no es tanto *una representación*, con la que se distinga un objeto particular, sino una *forma* de la misma representación en general, puesto que ésta tiene que llamarse conocimiento. El *paralogismo*, que la doctrina racional del alma cometería, consistiría ahora en que los *modos* de la autoconciencia constituirían, en el pensamiento, otros tantos *conceptos del intelecto* como si se tratara de un *objeto*. Aquel «yo *pienso*» sería considerado como una *esencia que piensa*, como una *cosa-en-sí*, y de esta manera, por el hecho de que el *yo* se presenta en la conciencia siempre como *sujeto* y precisamente como un sujeto *singular, idéntico* en toda la multiplicidad de la representación, y tal que me diferencia de ésta como de una exterioridad, se deduciría equivocadamente que el *yo sea* una *sustancia, y* además algo simple bajo el aspecto cualitativo, un *uno*, y una *existencia independiente* de las cosas espaciales y temporales.

He dado un amplio extracto de esta exposición, porque de ella se puede conocer con exactitud tanto la naturaleza de la antigua *metafísica referente al alma*, como especialmente la naturaleza de la *crítica*, por cuyo medio aquella metafísica fue derribada. —Ella tendía a determinar la *esencia abstracta* del alma. En esto tomaba su punto de partida de la percepción, y transformaba la universalidad empírica de ella y la determinación reflexiva, *externa* en general a la individualidad de lo real, en la forma de las citadas *determinaciones de la esencia*. —Kant, aquí, en general no tiene delante de sí sino el estado de la metafísica de su tiempo, que con preferencia se detenía en tales determinaciones abstractas, **[500]** unilaterales, sin ninguna dialéctica. No tenía en cuenta y no investigaba las ideas verdaderamente *especulativas* de los filósofos más antiguos acerca del concepto del espíritu. En su *crítica* acerca de aquellas determinaciones, seguía con toda sencillez la manera de Hume, del escepticismo; es decir, que se atenía a la manera en que el *yo* aparece en la autoconciencia, pero descuidando (pues se trataba de conocer la *esencia* —la *cosa en sí)* todo lo que había de empírico, de modo que no quedaba nada más que este fenómeno del «*yo pienso*» que acompaña todas las representaciones —fenómeno del que *no* se tiene el *más mínimo concepto*. —Por cierto se debe conceder que, ni del *yo*, ni de

cualquier cosa, ni tampoco del concepto mismo tenemos el más mínimo concepto, hasta no *concebir*, y hasta no detenerse uno solamente en la simple, fija *representación*, y en el *nombre*. —Es raro el pensamiento —si por lo demás puede llamarse pensamiento—, de que yo deba ya *servirme* del *yo*, para juzgar acerca del *yo*. El *yo*, que se *sirve* de la conciencia de sí mismo como de un medio para juzgar, es en realidad una *x*, de la cual no puede tenerse el más mínimo concepto, como tampoco puede tenérselo de semejante utilización de él. Sin embargo, es ridículo llamar un *inconveniente* y un *círculo* vicioso (como si se tratara de un defecto) a esta naturaleza de la autoconciencia, por la cual el *yo* se piensa a sí mismo, y el *yo* no puede ser pensado sin que sea el *yo* mismo el que lo piensa. En cambio se trata precisamente de la relación por medio de la cual se manifiesta, en la conciencia inmediata y empírica del yo mismo, la naturaleza absoluta, eterna de aquella autoconciencia y del concepto; y se manifiesta porque la autoconciencia es precisamente el *concepto puro existente* y por tanto *perceptible empíricamente*, es la absoluta referencia a sí mismo, que luego, como juicio que separa, se convierte en objeto y de esta manera consiste sólo en transformarse en círculo. Una piedra no tiene tal *inconveniente*; si se debe pensar en ella o pronunciar un juicio sobre ella, no se pone en el camino como un obstáculo a sí misma; está dispensada de la incomodidad **[501]** de servirse de sí misma para esta operación; hay un otro fuera de ella, que tiene que asumir esta tarea.

El defecto que estas representaciones (que hay que llamar bárbaras) atribuyen al hecho de que, en el acto de pensar el *yo* no pueda *ser* omitido el *yo* mismo como sujeto, aparece después también en la forma contraria, es decir que el yo se presenta *solamente* como *sujeto* de la *conciencia*, o sea que yo puedo *usarme* sólo como *sujeto* de un juicio, y que falta la *intuición*, por cuyo medio el *yo* sería *dado* como un *objeto*, mientras el concepto de una cosa, que puede existir sólo como sujeto, no llevaría todavía consigo ninguna realidad objetiva. —Si se requiere, para la objetividad, la intuición externa, determinada en el tiempo y en el espacio, y si precisamente de ésta se lamenta la falta, entonces se ve claramente que bajo el nombre de objetividad se entiende sólo aquella realidad sensible, sobre la cual es imprescindible elevarse, como condición del pensar y de la verdad. Sin

embargo, de todos modos, cuando se toma el *yo* en una manera carente de concepto, como pura y simple representación, tal como pronunciamos, en la conciencia de todos los días, la palabra *yo*, entonces el *yo* es la determinación abstracta, no es su relación que tiene por objeto a sí misma. Es así sólo *uno* de los extremos, un sujeto unilateral, sin su objetividad; o sería también sólo un objeto sin subjetividad, si no existiera el ya citado inconveniente, de que el sujeto que piensa no se deja separar del *yo* como objeto. Pero en realidad, el mismo inconveniente se verifica también en la primera determinación, es decir, en el *yo* como sujeto; el *yo* piensa *algo*, se piensa a sí mismo o piensa otra cosa. Esta inseparabilidad de las dos formas, en que el *yo* se opone a sí mismo, pertenece a la más propia naturaleza de su concepto y del concepto mismo. Tal inseparabilidad es precisamente lo que Kant quiere alejar, para conservar sólo la *representación* que no se diferencia en sí misma, y que por eso es tan sólo la *representación carente de concepto*. Ahora bien, una tal falta de concepto puede por cierto contraponerse a las determinaciones abstractas de la reflexión, o categorías de la precedente metafísica; —en efecto, **[502]** desde el punto de vista de la unilateralidad se halla a la par con ellas, aunque éstas constituyan todavía un grado superior del pensamiento—; al contrario tal falta de concepto aparece más pobre y vacía frente a las ideas más profundas de los más antiguos filósofos respecto al concepto del alma o del pensar, por ejemplo frente a las ideas verdaderamente especulativas de Aristóteles. Cuando la filosofía de Kant examinó aquellas determinaciones de la reflexión, tenía que haber examinado aún más la abstracción persistente del *yo vacío*, la pretendida idea de la cosa en sí, que, precisamente a causa de su abstracción se presenta más bien como algo absolutamente carente de verdad. La experiencia del lamentado inconveniente consiste precisamente en el hecho empírico, en que se expresa la falta de verdad de aquella abstracción.

La crítica kantiana de la psicología racional menciona sólo la prueba de Mendelssohn acerca de la supervivencia del alma; y yo cito todavía aquí tal confutación, a causa de la singularidad de lo que se le contrapone. Aquella demostración se funda sobre la *simplicidad* del alma, por la que ésta no sería capaz de cambio, o sea de *traspasar a un otro* en el tiempo. La

simplicidad cualitativa es la forma ya considerada de la *abstracción* en general; como determinación *cualitativa*, ha sido examinada y probada en la esfera del ser, y se mostró que lo cualitativo como tal es una determinación que se refiere a sí de modo abstracto, y que más bien, precisamente por eso, es dialéctica, y la sola que es el traspasar en un otro. Sin embargo, al hablar del concepto, se mostró que, si se le considera en relación con la supervivencia, indestructibilidad, e incorruptibilidad, el concepto es más bien lo existente en sí y por sí, y es lo eterno, puesto que no es la simplicidad *abstracta* sino la simplicidad *concreta*, no es el ser-determinado que se refiere a sí de modo abstracto sino la unidad *de sí mismo y de su otro*; al cual [otro] el concepto no puede, por ende, traspasar, como si se cambiara en él, precisamente porque el *otro*, el ser-determinado, es él mismo, y porque en este traspasar sólo vuelve a sí mismo. —Ahora bien, la crítica **[503]** kantiana opone a aquella determinación *cualitativa* de la unidad del concepto la determinación *cuantitativa*. Aunque el alma no sea una múltiple exterioridad recíproca y no tenga magnitud *extensiva*, sin embargo, la conciencia tiene *un grado*, y el alma, como *cualquier cosa existente*, tiene una *magnitud intensiva*; por eso, empero, sería puesta la posibilidad de traspasar a la nada, por medio de un *progresivo desaparecer*. ¿*Qué* es, pues, esta confutación, sino la aplicación de una categoría del *ser*, es decir, de la *magnitud intensiva*, al espíritu? —vale decir, la aplicación de una determinación, que no tiene ninguna verdad en sí, y que en el concepto está más bien eliminada.

La metafísica —incluso la que se limitaba a conceptos intelectuales fijos, y no se elevaba al grado especulativo y a la naturaleza del concepto y de la idea, tenía como su fin el *conocer la verdad*, y examinaba sus objetos para ver si eran o no algo *verdadero*, si eran sustancias o fenómenos. Pero la victoria de la crítica kantiana sobre esta metafísica consiste más bien en poner de lado la investigación que tenía como fin lo *verdadero*, y en apartar este fin mismo; ella ni siquiera se plantea el único problema que tiene interés, a saber, si un determinado sujeto, en este caso el *yo abstracto de la representación*, tiene en sí y por sí verdad. Ahora bien, detenerse en el fenómeno y en lo que la conciencia diaria resulta para la pura representación, equivaldría a renunciar al concepto y a la filosofía. La

crítica kantiana llama lo que sobresale de este terreno un vuelo, al que la razón no está autorizada de ninguna manera. En realidad el concepto pasa por alto lo que carece de concepto, y la primera justificación que tiene, para pasar esto por alto, consiste por un lado en el concepto mismo, y por otro lado, según el aspecto negativo, en la falta de verdad del fenómeno y de la representación, así como de aquellas abstracciones, que son las cosas en sí y aquel *yo*, que no tiene que ser objeto para sí mismo.

En la conexión de esta exposición lógica, la *idea* de la *vida* es aquélla de la cual ha surgido la idea del espíritu, o, lo que es lo mismo, aquélla de la que ha sido probado que la **[504]** idea del espíritu constituye la verdad. Dado que representa tal resultado, esta idea tiene en sí y por sí misma su verdad, con la que puede después compararse también el aspecto empírico, o sea el fenómeno del espíritu, para ver cómo coincide con ella. Sin embargo, el elemento mismo puede comprenderse sólo por medio de la idea y sobre la base de ésta. A propósito de la *vida*, vimos que ella es la idea; pero se ha mostrado al mismo tiempo que no es todavía la verdadera manifestación o manera y guisa de su existencia. En efecto; en la vida, la realidad de la idea existe como *individualidad*; en cambio la *universalidad*, o sea el género, es lo *interior*. La verdad de la vida como absoluta unidad negativa estriba, por ende, en eliminar la individualidad abstracta, o, lo que es igual, la individualidad inmediata, y en ser idéntica consigo misma *como un idéntico*, es decir, en ser, como género, igual a sí misma. Ahora bien, esta idea es el *espíritu*. Pero, a este propósito, puede todavía observarse, que el espíritu, aquí, está considerado en aquella forma, que compete a esta idea como forma lógica. Claro que la idea tiene también otras formas, que aquí pueden ser citadas de paso, en las que tiene que ser considerada en las ciencias concretas del espíritu, es decir, como *alma*, *conciencia*, y *espíritu como tal*.

El nombre *alma* solía emplearse en general hablando del espíritu individual finito, y la *doctrina* racional o empírica *del alma* significaba lo mismo que la *doctrina del espíritu*. En la expresión «*alma*» se vislumbra la representación de que el alma sea una *cosa* como las otras cosas. Se pregunta por su *sede*, por su determinación *espacial*, desde dónde sus *potencias actúan*, y aún más, se pregunta cómo esta cosa es *inmortal*,

sometida, sin duda, a las condiciones de la *temporalidad*, pero sustraída a la variación en el curso de ésta. El sistema de las *mónadas* eleva la materia hasta considerarla como animada; el alma, en esta representación, es un átomo, como los átomos de la materia en general; el átomo, que sale de la taza de café como vapor, sería capaz, en circunstancias propicias, de desarrollarse en alma; solamente la *mayor* oscuridad de su representación lo diferenciaría **[505]** de una cosa, como la que se presenta como alma. El *concepto existente por sí mismo* se halla por necesidad también en la *existencia inmediata*; en esta identidad sustancial con la vida, en su estar hundido en su exterioridad, tiene que ser considerado en la *antropología*. —Pero también a ésta debe quedar extraña aquella metafísica, donde esta forma de la *inmediación* se convierte en igual a una *cosa psíquica*, a un *átomo*, a los átomos de la materia. —Por lo tanto, a la antropología tiene que ser reservada sólo la oscura región en que el espíritu se halla bajo lo que antes se llamaban influencias *siderales* y *terrestres*; aquella región en que, como espíritu natural, vive *en simpatía* con la naturaleza y se da cuenta de las variaciones de ésta en *sueños* y *presentimientos*; aquella región en que el espíritu vive dentro del cerebro, del corazón, de los ganglios, del hígado, etc.; al último de los cuales según Platón, Dios habría otorgado el don de la *profecía*, a fin de que también la parte *irracional* tuviera algún conocimiento de su bondad y participara de lo más elevado; mientras el hombre, consciente de sí, estaría más arriba de todo eso. A este lado irracional pertenece, además, la relación de la representación con la actividad espiritual superior, por cuanto en el sujeto individual está sometida al juego de una constitución corporal del todo accidental, de las influencias exteriores y de las circunstancias particulares.

Esta forma ínfima, entre las formas concretas, en que el espíritu está hundido en la materialidad, tiene su forma inmediatamente superior en la *conciencia*. En esta forma el concepto libre, como *yo existente por sí*, queda apartado de la objetividad, pero refiriéndose a ella como a *su otro*, como a un objeto que le es opuesto. Puesto que aquí el espíritu no está más como alma, sino que, para él, en su *certeza* de sí mismo, la *inmediación del ser* tiene más bien el significado de *un negativo*, esta identidad, en que el espíritu está consigo mismo en lo objetivo, es al mismo tiempo sólo un

aparecer, mientras que lo objetivo tiene todavía la forma de un *existente en sí*. Este grado es el objeto de la *fenomenología del espíritu* —una ciencia que **[506]** se halla entre la ciencia del espíritu natural y la del espíritu como tal; y que considera al espíritu *existente por sí* al mismo tiempo en su *relación* con *su otro*, que, como ya se recordó, queda por eso determinado sea como objeto existente *en sí*, sea como objeto negado —es decir, considera al espíritu cuando se presenta como lo que *aparece*, en el contrario de sí mismo.

La verdad superior de esta forma, empero, es el *espíritu por sí*, por el cual el objeto, que para la conciencia es existente *en sí*, tiene en general la forma de su propia determinación, es decir, la de la *representación*. Este espíritu, que actúa sobre las determinaciones como sobre aquello que le es propio, sobre los sentimientos, las representaciones y los pensamientos, es, por lo tanto, infinito en sí mismo y en su forma. La consideración de este grado pertenece a la verdadera y propia *doctrina del espíritu*, que comprendería lo que es objeto de la común *psicología empírica*, que, empero, para ser la ciencia del espíritu, no debe proceder de modo empírico en su trabajo, sino que debe ser concebida de modo científico. En este grado el espíritu es espíritu *finito*, pues el *contenido* de su determinación es un contenido inmediato, dado. La ciencia de este espíritu tiene que representar el camino en que el espíritu se va liberando de esta determinación suya y procede a comprender su verdad, es decir, al espíritu infinito.

Al contrario, la *idea del espíritu*, que es un objeto *lógico*, se halla ya dentro de la pura ciencia; por consiguiente ésta no necesita estar mirando cómo el espíritu recorre el camino en que se halla enredado con la naturaleza, con la determinación inmediata y la materia, o la representación; lo cual se considera en las primeras tres ciencias. Esta ciencia tiene ya este camino tras sí, o más bien, lo que es lo mismo, ante sí —tras sí, cuando se considere la lógica como la ciencia *última*; ante sí, cuando se la considere como la ciencia *primera*, de donde únicamente la idea pasa a la naturaleza. Por consiguiente, en la *idea* lógica del espíritu el *yo* es de inmediato —tal como se mostró a partir del concepto de la naturaleza, como verdad de ésta—, el concepto **[507]** libre, que en su juicio es objeto para sí mismo, el

concepto como su idea. Sin embargo, tampoco en esta forma la idea está todavía completa.

Dado que es el concepto, por cierto libre, que tiene a sí mismo como objeto, la idea, precisamente por ser inmediata, es *de inmediato* también la idea en su *subjetividad*, y por ende en su finitud en general. Ella es el *fin*, que tiene que realizarse, o sea es la *idea absoluta* misma, todavía en su *aparecer*. Lo que ella *busca*, es lo *verdadero*, esta identidad del concepto mismo con la realidad; pero lo busca solamente, pues aquí se halla tal como es primeramente, es decir, todavía como algo *subjetivo*. El objeto, que está para el concepto, es, por ende, aquí todavía un objeto dado; pero no penetra en el sujeto como un objeto que actúa o como un objeto que, como tal, tenga su propia constitución por sí mismo, o como una representación, sino que el sujeto lo transforma en *una determinación del concepto*; es el concepto, el que actúa y se manifiesta en el objeto, y en él se refiere a sí mismo, y de este modo, al darse en el objeto su realidad, halla la *verdad*.

Por lo tanto la idea es, en primer lugar, un extremo de un silogismo, pues es el concepto, que, como fin, primeramente, tiene a sí mismo como realidad subjetiva; el otro extremo es el límite de lo subjetivo, es decir, el mundo objetivo. Los dos extremos son idénticos entre ellos, puesto que son la idea; su unidad es en primer lugar la del concepto, que en uno de ellos está solamente por *sí*, en el otro solamente *en sí*. En segundo lugar la realidad en uno es abstracta, mientras que en el otro está en su exterioridad concreta. —Ahora esta unidad queda *puesta* por medio del conocimiento; y puesto que es la idea subjetiva, la que parte de sí como fin, esta unidad está primeramente sólo como *término medio*. —Quien va conociendo se refiere, sin duda, por medio de la determinación de su concepto, es decir, por el ser-por-sí abstracto, a un mundo exterior; pero se refiere a él en la absoluta certeza de sí mismo, a fin de elevar su realidad en sí mismo, esto es, para elevar esta verdad formal al grado de verdad real. En su concepto **[508]** tiene *toda la esencialidad* del mundo objetivo; su proceso consiste en poner el contenido concreto de este mundo por sí como idéntico con el *concepto*, y viceversa en poner el concepto como idéntico con la objetividad.

De modo inmediato la idea del fenómeno es idea *teorética*, es el *conocer* como tal. En efecto, de modo inmediato el mundo objetivo tiene la

forma de la *inmediación* o sea del *ser* para el concepto existente por sí, así como éste al comienzo existe para sí solamente como el concepto abstracto de sí mismo, todavía encerrado en él. Por consiguiente existe sólo como *forma*; su realidad, que tiene en sí mismo, está constituida sólo por sus simples determinaciones de *universalidad* y *particularidad*; pero esta forma recibe desde fuera la *individualidad*, o sea la *determinación determinada*, es decir el contenido.

A. LA IDEA DE LO VERDADERO

La idea subjetiva es primeramente *impulso*. En efecto, es la contradicción del concepto que consiste en tenerse a sí mismo como *objeto*, y en ser para sí la realidad, sin que, no obstante, el objeto se halle como *un otro*, independiente frente a él, o sea sin que su diferencia consigo mismo tenga al mismo tiempo la determinación esencial de la *diversidad* y de la existencia indiferente. Por consiguiente e] impulso tiene la determinación de eliminar su propia subjetividad, de convertir su realidad, que antes era abstracta, en concreta, y de llenarla con el *contenido* del mundo presupuesto por su subjetividad. —De otro lado, con esto el impulso se determina de la manera siguiente: el concepto es por cierto la absoluta certeza de sí mismo; pero a su *ser por sí* se opone su presuposición de un mundo que existe *en sí*, cuyo *ser-otro* indiferente tiene, empero, para la certeza de sí mismo, solamente el valor de algo inesencial. El concepto, por lo tanto, es el impulso a eliminar este ser-otro, y a considerar en el objeto la identidad consigo mismo. Por cuanto esta reflexión en sí es la oposición eliminada, y la *individualidad* puesta, realizada por el sujeto, que en primer **[509]** lugar aparece como el ser-en-sí presupuesto, es la identidad de la forma consigo misma, restablecida a partir de la oposición —es una identidad que está determinada así como indiferente respecto a la forma— en su diversidad, y que es contenido.

Por consiguiente, este impulso es el impulso de la *verdad*, por cuanto ésta se halla en el *conocer*, y, por lo tanto, de la verdad como idea *teorética* en su propio sentido. —Si en efecto la verdad *objetiva* es la idea misma,

como realidad que corresponde al concepto, y si, por lo tanto, un objeto puede tener o no tener en sí verdad, al contrario el sentido más determinado de la verdad consiste en que ella sea tal *por* o *en* el concepto subjetivo, es decir, en el *saber*. Ella es la relación del *juicio conceptual*, que se ha mostrado como el juicio formal de la verdad; en éste el predicado representa precisamente no sólo la objetividad del concepto, sino la comparación que relaciona el concepto de la cosa con la realidad de ésta. Esta realización del concepto es *teorética*, puesto que el concepto como *forma* tiene todavía la determinación de un concepto *subjetivo*, o sea tiene para el sujeto la determinación de ser su forma. Por el hecho de que el conocer es la idea como fin, o sea como idea subjetiva, la negación del mundo presupuesto como *existente en sí*, es la *primera*; la conclusión, donde lo objetivo está puesto en lo subjetivo, tiene, por ende, primeramente tan sólo el significado de que lo existente en sí está *puesto solamente* como un subjetivo, o sea sólo en la determinación conceptual; pero no el significado de que exista, por lo tanto, en sí y por sí. Así, pues, la conclusión alcanza sólo a una *unidad neutral*, o a una *síntesis*, es decir, a una unidad de aquellos términos, que originariamente estaban separados y que se hallan así vinculados sólo de modo extrínseco. —Por consiguiente, por cuanto el concepto, en este conocer, pone el objeto como *lo suyo*, la idea en un primer momento se da sólo un contenido, cuya base ha sido *dada*, y donde se ha eliminado sólo la forma de la exterioridad. Este conocer conserva aún, por lo tanto, en *su* fin realizado, su *finitud*; en el fin mismo *no* ha logrado todavía al mismo **[510]** tiempo el fin, y, *en su verdad*, no ha alcanzado todavía *la verdad*. En efecto, puesto que en el resultado el contenido tiene todavía la determinación de un contenido *dado*, el *ser-en-sí* presupuesto frente al concepto no ha sido eliminado; la unidad del concepto y de la realidad, es decir, la verdad, no está por ende tampoco contenida en él. —Es asombroso que, en estos últimos tiempos, este aspecto de la *finitud* haya sido mantenido firme, y aceptado como la relación *absoluta* del conocer —¡como si lo limitado como tal tuviera que ser lo absoluto! Desde este punto de vista, al objeto se le atribuye una desconocida *cualidad de cosa-en-sí*, *detrás* del conocer, y esta cualidad, y con ella también la verdad, está considerada como un absoluto *más allá* para el conocer. Las

determinaciones del pensamiento en general, es decir las categorías, las determinaciones de la reflexión, como también el concepto formal y sus momentos, reciben en esto la posición de no ser en sí y por sí determinaciones finitas, sino de ser tales en el sentido de que constituyen un subjetivo frente a aquella vacía *calidad de cosa-en-sí*.

El aceptar como relación verdadera esta falta de verdad del conocer, constituye aquel error, que se ha convertido en la opinión general de los últimos tiempos.

Por vía de esta determinación del conocimiento finito aparece claro, inmediatamente, que es una contradicción, que se elimina a sí misma —la contradicción de una verdad, que al mismo tiempo no debe ser verdad —[el admitir] un conocimiento de lo que *existe* que al mismo tiempo no conoce la cosa-en-si. Al derrumbarse esta contradicción, se derrumba también su contenido, esto es el conocer subjetivo junto con la cosa-en-si, es decir se prueba que no es verdad. Pero el conocer tiene que resolver, por su propio camino, su limitación, y con ésta también su contradicción. La consideración, que formulamos al respecto, es una reflexión extrínseca; pero el mismo concepto, es fin para sí mismo, es el que, por ende, se cumple por medio de su realización, y precisamente en esta realización elimina su subjetividad y el ser-en-si presupuesto. —Por consiguiente, tiene que ser considerado en él mismo, en su actividad positiva. Puesto que **[511]** esta idea, como se demostró, es el impulso del concepto a realizarse *por sí mismo*, la actividad de este impulso consiste así en determinar el objeto, y, mediante este determinar, relacionarse en él de manera idéntica consigo mismo. El objeto es en general lo que puede determinarse en absoluto, y en la idea tiene este aspecto esencial, de no estar en si y por si frente al concepto. Por el hecho de que este conocer es todavía el conocimiento finito, no especulativo, la objetividad presupuesta no tiene todavía para él la forma de ser en ella misma absoluta y únicamente el concepto, y de no contener nada particular por si, frente a él. Pero, por el hecho de que ella vale como un más allá existente-en-si, tiene esencialmente la determinación de *ser determinable por medio del concepto*, pues la *idea* es el concepto existente por si, y lo absolutamente infinito en si, donde el objeto se halla eliminado *en-sí*, y el fin no es otro que el de eliminarlo *por sí*. Por

consiguiente, el objeto se halla, sin duda, presupuesto por la idea del conocer, como objeto *existente en sí*; pero esencialmente en la relación siguiente: que la *idea*, consciente de sí misma y de la nulidad de esta oposición, logra la realización de su propio concepto en el objeto.

En el silogismo, por cuyo medio la idea subjetiva se concluye ahora con la objetividad, la *primera premisa* es la misma forma del inmediato apoderarse y relacionarse del concepto con el objeto, que vimos en la relación teleológica. La actividad determinante del concepto sobre el objeto, es una *comunicación* inmediata y una no obstaculizada *expansión* suya sobre él. El concepto, en esto, permanece en la pura identidad consigo mismo; pero esta su inmediata reflexión en si tiene también la determinación de la inmediación objetiva; lo que *para él* es su propia determinación, es a la vez un *ser*, pues es la *primera* negación de la presuposición. La determinación puesta vale, por ende, también como una presuposición solamente *hallada*, como un *recoger* un *dato*, donde la actividad del concepto consistiría más bien sólo en el ser negativo frente a sí mismo, en el retirarse de lo que está presente y convertirse en pasivo frente a él, a fin de **[512]** que éste pudiera *mostrarse*, no como determinado por el sujeto, sino tal como está en sí mismo.

Por consiguiente este conocer no aparece, en esta premisa, ni siquiera como una *aplicación* de las determinaciones lógicas, sino como un recibirlas y recogerlas como algo hallado ya listo; y su actividad aparece como limitada sólo a alejar del objeto un obstáculo subjetivo, a remover del mismo una cáscara externa. Este conocer es el conocer *analítico*.

a) El conocer analítico.

A veces se afirma que la diferencia entre el conocer analítico y el sintético consiste en lo siguiente: que el conocimiento analítico procede de lo conocido a lo desconocido, mientras que el conocimiento sintético va de lo desconocido a lo conocido. Si, empero, se considera más detenidamente esta diferencia, será difícil hallar en ella un pensamiento determinado, y mucho menos un concepto. Puede decirse que el conocer empieza en

general con la falta de conocimiento, pues lo que ya se conoce, no se aprende a conocerlo. Viceversa el conocer empieza también con lo conocido; ésta es una proposición tautológica; —aquello, con que empieza el conocer, lo que por Io tanto en realidad conoce, es, precisamente por eso, algo conocido; lo que todavía no ha sido conocido y tiene que ser conocido más adelante, es todavía algo desconocido. Por lo tanto hay que decir que el conocer, una vez que ha empezado, procede siempre desde lo conocido hacia lo desconocido.

Lo que distingue el conocer analítico se ha determinado ya en el sentido de que a él, como a la primera premisa de todo el silogismo, no le compete todavía la mediación, sino que es la comunicación inmediata del concepto, que todavía no contiene el ser-otro, aquélla donde la actividad se despoja de su negatividad. Sin embargo, aquella inmediación de la relación es por eso mismo una mediación, porque es la relación negativa del concepto con el objeto, que, empero, se anula a sí misma, y precisamente por eso se convierte en simple e idéntica. Esta reflexión en sí es sólo algo subjetivo, **[513]** porque en su mediación la diferencia se halla todavía sólo como diferencia *presupuesta*, *existente en sí*, como diversidad del objeto en sí. La determinación, que, por ende, se realiza por medio de esta relación, es la forma de una simple *identidad*, la forma de la *universalidad abstracta*. El conocer analítico tiene, por ende, en general, esta identidad como su principio, y el traspaso al otro, la vinculación con otros diferentes, están excluidos de él mismo y de su actividad.

Considerando ahora más de cerca el conocer analítico, se empieza en él a partir de un objeto *presupuesto*, y por lo tanto individual, *concreto*, sea que se trate de un objeto ya *listo* para la representación, sea que se trate de un *problema*, es decir, dado tan sólo en sus circunstancias y condiciones, pero no puesto todavía en evidencia por sí, y expuesto en una simple independencia. El análisis de este objeto no puede ahora consistir simplemente en que se le *resuelva* en las particulares *representaciones* que pueda contener: tal resolución y el recoger estas representaciones es un asunto que no pertenece al conocer, sino que se referiría sólo al tener más *noticias* acerca de él, una determinación interior a la esfera de la representación. El análisis, al tener el concepto como fundamento, tiene

esencialmente como sus productos las determinaciones del concepto mismo, y precisamente como determinaciones tales, que están *contenidas de inmediato* en el objeto. Ha resultado ya de la naturaleza de la idea del conocer que la actividad del concepto subjetivo, por un lado tiene que considerarse sólo como un *desarrollo* de lo que *ya se halla en el objeto*, porque el objeto no es él mismo otra cosa que la totalidad del concepto. Es un punto de vista tan unilateral el presentar el análisis tal como si en el objeto no hubiera nada más que lo que se *pone* en él, como es unilateral el opinar que las determinaciones que resultan sean *solamente extraídas* del objeto. Sabido es que la primera representación la expresa el idealismo subjetivo, que en el análisis considera la actividad del conocer sólo como un *poner* unilateral, allende el cual queda oculta la *cosa en sí*; la otra representación pertenece al llamado realismo, que comprende el concepto subjetivo como una vacía identidad, que *acoge en sí, desde* **[514]** *el exterior*, las determinaciones del pensamiento. —Pero como se ha mostrado que el conocer analítico, que es la transformación de la materia dada en determinaciones lógicas, es las dos cosas en una, es decir, un *poner* que se determina igualmente de inmediato como un *presuponer*, así el elemento lógico, a causa de este último, puede aparecer como algo *ya preexistente* en el objeto, de la misma manera que, a causa del primero, puede aparecer como un *producto* de una actividad puramente subjetiva. Pero los dos momentos no pueden separarse; el elemento lógico, en su forma abstracta en que el análisis lo pone de relieve, está en todo caso presente sólo en el conocer, así como viceversa no es sólo algo *puesto*, sino algo *existente en sí*.

Ahora bien, puesto que el conocer analítico constituye la mencionada transformación, no pasa a través de ningún otro *término intermedio*, sino que la determinación es por eso *inmediata*, y tiene precisamente este sentido, de pertenecer propiamente y en sí al objeto, y, por ende, de ser acogida por éste sin mediación subjetiva. —Pero el conocer tiene que ser, además, también un *proceder*, un *desarrollo de diferencias*. Sin embargo, como, según la determinación que tiene aquí, carece de concepto y de dialéctica, tiene sólo una *diferencia dada*, y su progresar se verifica únicamente en las determinaciones de la *materia*. Parece tener un

inmanente progresar sólo por cuanto las determinaciones del pensamiento deducidas pueden ser analizadas de nuevo, por cuanto son algo concreto; el supremo y último grado de este analizar es la esencia abstracta suprema, o sea la identidad abstracta subjetiva —y la diversidad que está frente a ella. Sin embargo, este progresar no es otra cosa, que la mera repetición de aquella operación originaria del análisis, es decir, el determinar de nuevo como un *concreto*, lo que había ya sido recogido en la forma abstracta del concepto, y después de esto su análisis; después, de nuevo, una determinación de lo abstracto que resulta de este análisis, como un concreto, y así sucesivamente. —Las determinaciones del pensamiento, empero, parecen contener también en sí mismas un traspaso. Si el objeto ha sido determinado como un *todo*, **[515]** entonces, se procede, por cierto, de esto a la *otra* determinación, la *de la parte*; de la determinación de la *causa*, se procede a la determinación del *efecto*, etc. Pero esto aquí no es un progresar, por cuanto el todo y las partes, la causa y el efecto, son *relaciones*, y, precisamente son, para este conocer formal, relaciones tan preexistentes, que una determinación es *hallada* esencialmente vinculada con la otra ya desde antes. El objeto, que ha sido determinado como *causa* o como *parte*, está ya determinado, con eso, por la relación *entera*, es decir, por ambos lados de ésta. Aunque sea ya *en sí* algo sintético, sin embargo esta conexión, para el conocer analítico, es sólo algo *dado*, tanto como cualquier otra conexión de su materia, y, por consiguiente, no pertenece a la tarea especial de ese conocer. Es indiferente aquí que esta conexión esté determinada como un *a priori* o como un *a posteriori*, desde que se la considera como algo *hallado preexistente*, o, según se ha afirmado también, como un *hecho* de conciencia, ya que, por ejemplo, con la determinación «*todo*», está vinculada la determinación «*parte*», etc. Aunque *Kant* hizo la profunda observación de los principios *sintéticos a priori*, y reconoció como raíz de ellos la unidad de la autoconciencia, es decir, la identidad del concepto consigo mismo, sin embargo, toma *de la lógica formal*, *como dados*, la conexión *determinada*, los conceptos de relación y los principios sintéticos mismos. La deducción de aquéllos, tenía que haber sido la exposición del traspaso de aquella simple unidad de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas; pero Kant se ha ahorrado el

proporcionarnos la demostración de este progresar verdaderamente sintético, es decir, del concepto que se produce a sí mismo.

Es cosa conocida que la *aritmética* y las *ciencias* más generales *de la magnitud discontinua* son llamadas, preferentemente, ciencia analítica y análisis. Su manera de conocer, es, en efecto, analítica en la forma más inmanente, y hay que examinar en breve sobre qué se funda esto. —El restante conocer analítico empieza a partir de una materia concreta, que tiene en sí una multiplicidad accidental; cualquier diferencia del contenido y el progresar hacia un contenido ulterior **[516]** dependen de aquélla. Viceversa, la materia aritmética y algebraica es ya algo que se ha puesto del todo abstracto e indeterminado, donde toda característica de la relación está destruida y a la cual por tanto ahora queda extrínseca toda determinación y vinculación. Tal es el principio de la magnitud discontinua, lo *uno*. Este átomo carente de relación puede ser aumentado hasta formar una *multitud* y puede ser determinado y reunido de modo extrínseco hasta formar un monto; este aumentar y limitar son un vacío progresar y determinar, que queda detenido en el mismo principio de lo uno abstracto. La manera en que los *números* tienen después que ser reunidos y separados, depende sólo del modo en que los pone quien los quiere conocer. La *magnitud* es en general la categoría, dentro de la cual se efectúan estas determinaciones — lo cual es la determinación que se ha puesto *indiferente*, así que el objeto no tiene una determinación que le sea inmanente, y que, por lo tanto, sea *dada* para el conocer. Por cuanto el conocer primeramente se ha dado una diversidad accidental de números, éstos constituyen ahora la materia para una ulterior elaboración y para múltiples relaciones ulteriores. Tales relaciones, su invención y elaboración no parecen ser por cierto nada inmanente para el conocer analítico, sino algo accidental y dado; y así también estas relaciones y las operaciones que se refieren a ellas, están expuestas habitualmente *una después de la otra*, como *diferentes*, sin ninguna observación acerca de una conexión interna. Sin embargo, es fácil reconocer un principio conductor, y por cierto que éste consiste en la inmanencia de la identidad analítica que en lo diferente aparece como *igualdad*; el progreso es la reducción de lo desigual a una igualdad siempre mayor. Para dar un ejemplo referente a los primeros elementos, vemos que

la adición es la recolección del todo accidental de números *desiguales*; en cambio, la multiplicación es la recolección de números *iguales*, a la que sigue también la relación de la *igualdad del monto* y de la *unidad*, y se presenta así la relación de las potencias.

Ahora, dado que la determinación del objeto y de las relaciones es una determinación *puesta*, la ulterior operación **[517]** que se efectúa con ellas es también del todo analítica, y la ciencia analítica, por ende, no tiene tanto *teoremas*, como *problemas*. El teorema analítico contiene el problema ya por sí mismo como resuelto, y la diferencia totalmente exterior, que compete a los dos términos que él pone como iguales, es tan inesencial, que un tal teorema aparecería como una trivial identidad. Sin duda que *Kant* ha declarado que la proposición *5 + 7 —12* es una proposición *sintética*, porque la misma cosa está expuesta de un lado en la forma de una multitud, es decir, de *5* y de 7, y del otro lado en la forma de uno, esto es de 12. Sin embargo, si lo analítico no tiene que significar lo idéntico y tautológico, totalmente abstracto: 12 = 12, y si tiene que existir en él un progresar en general, entonces tiene que haber una cierta diferencia, y una diferencia tal, que no se fundamente en ninguna cualidad, ninguna determinación de la reflexión, y aún menos del concepto. *5 + 7* y 12 son en absoluto el mismo contenido; en un lado está expresada también la *exigencia* de que 5 y 7 sean comprendidos en una *única* expresión, es decir, que, como cinco es algo contado juntamente, donde la interrupción fue del todo arbitraria y donde se habría podido igualmente bien seguir contando, ahora de la misma manera se siga contando, con la determinación de que los unos que tienen que ser añadidos, sean siete. El 12 es así un resultado de *5* y 7 y de una operación, que, puesta ya según su naturaleza, es un actuar del todo extrínseco, carente de pensamiento, de modo que, por consiguiente, también una máquina puede efectuarlo. Aquí no existe en absoluto el traspaso a un otro; es un puro continuar, es decir, repetir la misma operación, por cuyo medio han surgido *5 y 7*.

La *demostración* de un tal teorema —en efecto, precisaría una demostración, si fuera una proposición sintética— no consistiría en otra cosa que en la operación de seguir contando hasta el límite de 7, empezando de 5, y en reconocer la coincidencia de este ya contado con lo que se llama

12, lo cual de nuevo no es otra cosa sino este mismo determinado seguir contando. En lugar de la forma del teorema, se elige, por esto, de inmediato la forma del *problema*, o sea **[518]** de la *exigencia* de la operación, es decir, se elige la expresión de *un* miembro solamente de la ecuación, que tendría que constituir el teorema, y cuyo otro miembro tiene que ser hallado ahora. El problema encierra el contenido y asigna la operación determinada, que hay que emprender' con él. La operación no está limitada por ninguna materia rígida, dotada de relaciones específicas, sino que es un actuar extrínseco, subjetivo, cuyas determinaciones están admitidas de modo indiferente en la materia en que se las ponen. Toda la diferencia, entre las condiciones puestas en el problema y el resultado que se tiene en la *solución*, consiste sólo en que en este resultado se ha efectuado *realmente* la unión o separación, de aquella manera determinada que estaba indicada en el problema.

Por consiguiente, es una armazón absolutamente superflua, esta de emplear aquí la forma del método geométrico, que se refiere a proposiciones sintéticas, y de hacer seguir al problema, además de la *solución*, también una *demostración*. Ésta no puede expresar otra cosa que la tautología de que la solución es correcta, pues se ha operado tal como estaba indicado. Si el problema consiste en que hay que sumar varios números, entonces la solución es que sean sumados; la demostración indica que la solución es correcta, porque estaba indicado sumar, y se ha sumado. Si el problema contiene determinaciones y operaciones más complicadas, como por ejemplo, multiplicar, acaso, números decimales, y la solución no indica otra cosa sino el procedimiento mecánico, entonces es cierto que una demostración será necesaria; pero no podrá ser otra cosa que el análisis de aquellas determinaciones y de la operación, de donde la solución surge por sí misma. Con esta separación entre la *solución*, como procedimiento mecánico, y la *demostración*, como llamado a volver a la naturaleza del objeto que hay que tratar y de la operación misma, se pierde precisamente la ventaja del problema analítico, es decir, que la *construcción* puede ser derivada directamente del problema y por consiguiente ser expuesta como *racional* en sí y por sí. En la otra manera se da a la construcción expresamente un defecto, **[519]** que es propio del método sintético. —En el

análisis superior, donde, con las proporciones potenciales, entran en juego relaciones de las magnitudes discontinuas, principalmente cualitativas y dependientes de determinaciones del concepto, los problemas y los teoremas contienen por cierto determinaciones sintéticas; ahí mismo hay que tomar como términos medios *otras* determinaciones y relaciones, que las que son *indicadas de inmediato* por el problema o el teorema. Además, también estas determinaciones subsidiarias tienen que ser de tal especie, que estén fundadas en la consideración y el desarrollo de un término del problema o del teorema; el aspecto sintético resulta sólo de qué el problema o el teorema no enuncia ya él mismo expresamente este término. —El problema, por ejemplo, de hallar la suma de las potencias de las raíces de una ecuación, se resuelve por medio de la consideración y después de la vinculación de las funciones, que son los coeficientes de la ecuación de las raíces. La determinación, tomada aquí como auxiliar, de las funciones de los coeficientes y su vinculación, no se halla ya expresada en el problema —además, el desarrollo mismo es totalmente analítico. Así, la solución de la ecuación:) $x^m = 0$, con la ayuda de los senos, y también la solución algebraica inmanente (que, como se sabe, ha sido hallada por *Gauss*, por medio de la consideración del *residuo* de $x^{m-1}-1$, dividido por *m*, y de las llamadas raíces primitivas— que es una de las más importantes ampliaciones del análisis del tiempo moderno) es una solución sintética, pues las determinaciones tomadas como auxiliares, los senos, o la consideración de los residuos, no son una determinación del problema mismo.

Ya se trató, más ampliamente en la *primera parte* de esta lógica, de la naturaleza del análisis, que considera las llamadas diferencias infinitas de las magnitudes variables, del cálculo diferencial e integral. Allí mismo se mostró que en este caso el fundamento consiste en una determinación cualitativa de las magnitudes, que puede comprenderse sólo mediante el concepto. El traspaso hacia aquella determinación, a partir de la magnitud como tal, no es más analítico; por **[520]** consiguiente la matemática, hasta la fecha, no ha podido alcanzar a justificar por sí misma, es decir, de modo matemático, las operaciones, que se fundan sobre aquel traspaso, porque éste no es de naturaleza matemática. *Leibniz*, a quien se atribuye la gloria de

haber reducido a un *cálculo* las operaciones relativas a las diferencias infinitas, efectuó, como ya se mencionó, el traspaso de una manera tal, que es la más insuficiente, y tan totalmente desprovista de concepto como antimatemática. Pero una vez presupuesto el traspaso —y en el estado actual de la ciencia éste no es más que una presuposición—, entonces el ulterior procedimiento no es, por cierto, otra cosa que una serie de operaciones comunes.

Ya se recordó, que el análisis se vuelve sintético, cuando alcanza a *determinaciones*, que ya no están puestas por los problemas mismos. Pero el traspaso general desde el conocer analítico al sintético, se halla en el necesario traspaso desde la forma de la inmediación a la mediación, desde la identidad abstracta a la diferencia. Lo analítico en su actividad, se detiene generalmente en las determinaciones por cuanto éstas se refieren a sí mismas: por su *determinación*, empero, ellas son también de naturaleza tal, que se *refieren a un otro*. Ya se recordó que, cuando el conocer analítico progresa también hacia relaciones, que no son una materia dada de modo extrínseco, sino determinaciones del pensamiento, sigue siendo sin embargo analítico, por cuanto por él también estas relaciones son relaciones *dadas*. Pero, por el hecho de que la identidad abstracta, la única que este conocer sabe como suya, es esencialmente *identidad de lo diferenciado*, tiene que ser la suya también como tal, y también la *conexión* tiene que convertirse, para el concepto subjetivo, en algo puesto por él e idéntico a él.

b) El conocer sintético.

El conocer analítico es la primera premisa de todo el silogismo, es la referencia *inmediata* del concepto al objeto: por consiguiente la *identidad* es la determinación que él reconoce como suya, y él es sólo el acto de *recoger* lo que **[521]** *existe*. El conocer sintético procede hacia la *comprensión* de lo que *existe*, es decir, procede a captar la multiplicidad de las determinaciones en su unidad. Por consiguiente es la segunda premisa del silogismo, donde lo *diferente* como tal se halla relacionado. Por lo tanto, su meta es la *necesidad* en general. —Los diferentes, que están vinculados,

lo están en parte en una *relación*; en ésta se hallan también tanto relacionados entre ellos, como indiferentes e independientes recíprocamente; pero, en parte, están vinculados en el concepto; éste es su unidad simple, pero determinada. Ahora, puesto que el conocer sintético en primer lugar traspasa de la *identidad abstracta* a la *relación*, o sea del *ser* a la *reflexión*, no es la absoluta reflexión del concepto, la que el concepto conoce en su objeto. La realidad, que el concepto se da, es el grado ulterior, es decir, la identidad dada de los diferentes como tales, que, por ende, es al mismo tiempo aún una identidad *interna* y sólo una necesidad; no es la identidad subjetiva, que existe por sí, y por ende, no es todavía el concepto como tal. Por consiguiente el conocer sintético tiene, sí, las determinaciones del concepto como su contenido, y el objeto queda puesto en ellas; pero éstas están sólo en una *relación* entre ellas, o sea están en unidad *inmediata*; pero no en aquella unidad por cuyo medio el concepto existe como sujeto.

Esto constituye la finitud de este conocer; y como en él este lado real de la idea tiene todavía la identidad como interna, las determinaciones de ésta se hallan aún como *extrínsecas*. Puesto que esta identidad no está como subjetividad, falta todavía la *individualidad* al elemento que el concepto tiene como propio en su objeto; y por cierto que lo que corresponde al concepto en el objeto ya no es la forma abstracta, sino la forma *determinada* y por tanto lo *particular* del concepto; pero lo *individual* de él es todavía un contenido *dado*. Este conocer, por ende, transforma, sin duda, el mundo objetivo en conceptos; pero le da sólo la forma según las determinaciones del concepto, y tiene que *hallar* el objeto según su *individualidad*, según la determinación determinada; no es todavía él mismo el que determina. Del **[522]** mismo modo halla proposiciones y leyes, y demuestra la *necesidad* de ellas; pero no como una necesidad de la cosa en sí y por sí misma, es decir, extrayéndola del concepto, sino como una necesidad del conocer, que continúa en las determinaciones dadas, es decir, en las diferencias del fenómeno, y conoce *por si* la proposición como unidad y relación, o sea, partiendo del *fenómeno*, conoce su fundamento. Ahora hay que considerar los momentos más particulares del conocer sintético.

1. LA DEFINICIÓN.

Lo primero consiste en que la objetividad, todavía dada, queda transformada en la forma simple, como primera, y, por lo tanto, en la forma del *concepto*. Los momentos de este comprender, por ende, no son otros que los momentos del concepto: la *universalidad*, la *particularidad y* la *individualidad*. —El *individuo* es el objeto mismo, como *representación inmediata*, lo que tiene que ser definido. El aspecto universal del objeto individual se ha presentado, en la determinación del juicio objetivo o sea del juicio de necesidad, como el *género*, *y* justamente como el género *próximo*, es decir, lo universal acompañado por esta determinación, que al mismo tiempo es un principio para la diferenciación de lo particular. Esta diferenciación el objeto la tiene en la *diferencia específica*, que lo convierte en esta especie determinada y fundamenta su disyunción con respecto a las otras especies.

La definición, al reducir de esta manera el objeto a su *concepto*, borra sus exterioridades, que son necesarias para su existencia; abstrae de lo que se añade al concepto en su realización, por cuyo medio este concepto primeramente se manifiesta en la idea y, en segundo lugar, en la existencia exterior. La *descripción* sirve para la *representación*, y acoge este ulterior contenido, que pertenece a la realidad. La definición, empero, reduce esta riqueza de las múltiples determinaciones de la existencia intuida a los momentos más pies; **[523]** cuál es la forma de estos simples elementos, v cómo están determinados recíprocamente, todo esto se halla contenido en el concepto. Con esto el objeto, como ya se dijo, está concebido como un universal, que al mismo tiempo es esencialmente un determinado. El objeto mismo es el tercero, el individuo, en que el género y la particularización están puestos en uno, y es un *inmediato* que está puesto *fuera* del concepto, pues éste no es todavía el que se determina a sí mismo.

En aquellas determinaciones, es decir, en la diferencia formal de la definición, el concepto se halla a sí mismo, y tiene en ellas la realidad que le corresponde. Sin embargo, por el hecho de que la reflexión de los momentos del concepto en sí mismos, es decir, la individualidad, no está todavía contenida en esta realidad, y que así su objeto, por cuanto está en el

conocimiento, no está todavía determinado como un subjetivo, resulta que el conocimiento es, al contrario, un subjetivo, y tiene un comienzo exterior, o bien, a causa de su comienzo exterior en el individuo es un subjetivo. El contenido del concepto, por consiguiente, es algo dado y accidental. El concepto concreto mismo resulta así doblemente accidental: por un lado, según su contenido en general, por el otro lado, según las determinaciones de contenido que hayan sido elegidas por el concepto entre las múltiples cualidades que el objeto tiene en la existencia exterior, y tengan que constituir los momentos de él. Este último respecto necesita de una ulterior consideración. En efecto, puesto que la individualidad, como el ser determinado en sí y por sí, se halla fuera de la peculiar determinación conceptual del conocimiento sintético, no existe ningún principio, que establezca cuáles aspectos del objeto tienen que considerarse como pertenecientes a su determinación conceptual, y cuáles como pertenecientes sólo a la realidad exterior. Esto constituye una dificultad en las definiciones, que no puede ser salvada por este conocimiento. Sin embargo, aquí hay que establecer una diferencia. —*En primer lugar*: la definición se halla con facilidad cuando se trata de los productos de la finalidad autoconsciente; en efecto el fin, a **[524]** que ellos tienen que servir, es una determinación creada por la decisión subjetiva y que constituye la particularización esencial, la forma de lo existente, de la cual aquí sólo se trata. El resto de la naturaleza de su material, o sea sus otras propiedades exteriores, en la medida en que corresponden al fin, están contenidas en su determinación; las otras son in esenciales para esto.

En segundo lugar: los objetos geométricos son determinaciones espaciales abstractas; la abstracción, que se halla como su base, es decir, el llamado espacio absoluto, ha perdido todas las ulteriores determinaciones concretas, y ahora tiene sólo aquellas formas y configuraciones, que se ponen en él. Por consiguiente *éstas son* esencialmente sólo lo que *tienen que ser*; su determinación conceptual en general, y, con más exactitud, su diferencia específica, tiene en ellas su simple realidad no obstaculizada. Por lo tanto estas formas y configuraciones son la misma cosa que los productos de la finalidad extrínseca, tal como coinciden en este respecto también con los objetos aritméticos, donde igualmente se halla en la base sólo la

determinación que ha sido puesta en ellos. —Sin duda que el espacio tiene también otras determinaciones, es decir, la triplicidad de sus dimensiones, su continuidad y divisibilidad, que no han sido solamente puestas en él por la determinación extrínseca. Estas determinaciones, empero, pertenecen al material que se está considerando, y son presuposiciones inmediatas. Solamente la vinculación y el enlace de aquellas determinaciones subjetivas con esta peculiar naturaleza de su terreno, en que ellas han sido llevadas, produce relaciones sintéticas y leyes. —En las determinaciones numéricas, puesto que ellas tienen por base el simple principio de lo *uno*, la vinculación y la ulterior determinación es absolutamente sólo algo puesto; al contrario, las determinaciones en el espacio, que por sí es una continua *exterioridad recíproca*, llegan más lejos, y tienen una realidad diferente del concepto de ellas, que, empero, ya no pertenece a la definición inmediata.

Pero, *en tercer lugar*, el asunto toma otro aspecto, en lo que se refiere a las definiciones de objetos *concretos* tanto **[525]** de la naturaleza como del espíritu. Tales objetos, en general, para la representación son *cosas provistas de muchas propiedades*. Aquí, ante todo, se trata de comprender cuál es su género próximo y, después, cuál es su diferencia específica. Por consiguiente, hay que determinar, cuál de las muchas propiedades compete al objeto como género, y cuál como especie; además, cuál, entre estas propiedades es la esencial; y a esta última investigación compete también el reconocer, en qué conexión se hallan estas propiedades entre ellas, y si una está ya puesta con la otra. Pero, para esto, no hay otro criterio sino la *existencia* misma. —La esencialidad de la propiedad para la definición en que la propiedad tiene que ser puesta como determinación simple, no desarrollada, es su universalidad. Ésta, empero, es la existencia, es la universalidad puramente empírica —universalidad en el tiempo, si la propiedad es durable, mientras las otras muestran ser perecederas en el permanecer del todo—, o bien una universalidad que surge de la comparación con otros todos concretos, y que, por lo tanto, no sobresale respecto a la comunidad. Si ahora la comparación evidencia el hábito total, tal como se presenta de modo empírico, como base común, entonces la reflexión tiene que resumirlo en una simple determinación del pensamiento, y tiene que comprender el simple carácter de esta totalidad. Pero la

confirmación de que una determinación del pensamiento, o una propiedad particular entre las inmediatas, constituye la esencia simple y determinada del objeto, puede consistir sólo en una *deducción* de tal determinación que proceda de la naturaleza concreta. Esto, empero, necesitaría un análisis, que transformara las naturalezas inmediatas en pensamientos, y redujera lo concreto de ellas a algo simple, un análisis que tendría que ser superior al análisis considerado, porque no tendría que ser abstractivo sino que debería conservar todavía, en lo universal, lo determinado de lo concreto, reunirlo y demostrar que depende de la simple determinación del pensamiento.

Las relaciones de las múltiples determinaciones de la existencia inmediata con el concepto simple, serían, empero, **[526]** teoremas, que necesitarían de la demostración. Pero la definición, como el primer concepto, que todavía no está desarrollado, por cuanto tiene que comprender la simple determinación del objeto, y por cuanto este comprender tiene qué ser algo inmediato, no puede emplear en esto sino una de las llamadas propiedades *inmediatas* del objeto, es decir, una determinación de la existencia sensible o de la representación. La separación de esta propiedad realizada por medio de la abstracción, constituye entonces la simplicidad; y, respecto a la universalidad y la esencialidad, el concepto se remite a la universalidad empírica, a la persistencia bajo circunstancias modificadas, y a la reflexión, que busca la determinación del concepto en la existencia exterior y en la representación, es decir, allí, donde no puede encontrársela. Por consiguiente, el definir renuncia, también por sí mismo, a las verdaderas determinaciones del concepto, que serían esencialmente los principios de los objetos, y se conforma con *características*, es decir, determinaciones, en que la *esencialidad* es indiferente para el objeto mismo, y que más bien tienen sólo el fin de ser *contraseñas* para una reflexión extrínseca. —Una determinación así, particular, *extrínseca*, es demasiado inadecuada para la totalidad concreta y la naturaleza de su concepto, como para poderla elegir por sí misma y como para poder admitir que un todo concreto tenga en ella su verdadera expresión y determinación. —Según las observaciones de *Blumenbach*[55], por ejemplo, el lóbulo inferior de la oreja es algo de que carecen todos los otros animales, y que por ende, según la común manera de

hablar acerca de las características comunes y diferenciales, podría con toda razón considerarse como el carácter distintivo en la definición del hombre físico. Pero ¡cuán inapropiada se muestra de inmediato una determinación así, del todo extrínseca, frente a la representación del hábito total del hombre físico y a la exigencia de que la determinación conceptual tenga que ser algo esencial! Es algo del todo accidental, que las características **[527]** aceptadas en la definición sean sólo puros recursos por el estilo, o que se acerquen más a la naturaleza de un principio. También por su exterioridad se ve que, en el conocimiento del concepto, no se ha empezado por ellas; más bien es un sentimiento indistinto, un sentido indeterminado, pero más profundo, un presentimiento de lo esencial, que ha precedido al descubrimiento de los géneros en la naturaleza y en el espíritu, y sólo después se ha buscado, para el intelecto, una exterioridad determinada. —El concepto, por cuanto, en su existencia, ha ingresado en la exterioridad, se ha desplegado en sus diferencias, y no puede estar vinculado puramente a una de estas características aislada [de las demás]. Las propiedades, al ser exterioridad de la cosa, son ellas mismas extrínsecas a sí mismas. En la esfera del fenómeno ya se mostró, con respecto a la cosa provista de muchas propiedades, que precisamente por esto tales propiedades hasta llegan a convertirse esencialmente en materias independientes. El espíritu, considerado desde el mismo punto de vista del fenómeno, se convierte en un agregado de muchas potencias independientes. La propiedad o potencia singular, considerada desde este punto de vista, donde está aún puesta como indiferente respecto a las otras, cesa de ser un principio que caracteriza, y con esto desaparece en general la determinación como determinación del concepto.

En las cosas concretas se presenta además, al lado de la diversidad de las propiedades entre ellas, la diferencia entre el *concepto* y su *realización*. El concepto en la naturaleza y en el espíritu tiene una representación externa, donde su determinación se muestra como una dependencia de lo extrínseco, como caducidad y desproporción. Por consiguiente, cualquier real se muestra, por cierto, en sí tal como *debe* ser; pero, según el juicio conceptual negativo, puede mostrarse también de manera tal que su realidad corresponda sólo de modo incompleto a este concepto, es decir, de tal

manera que esa realidad sea *mala* [falsa]. Ahora bien, puesto que la definición tiene que, exponer en una propiedad inmediata la determinación del concepto, no hay ninguna propiedad, contra la cual no pueda hacerse una objeción, en **[528]** el sentido de que todo el hábito permite, sin duda, el reconocer todo el concreto que tiene que ser definido, pero la propiedad, que ha sido tomada como el carácter de aquél, se muestra desprovista de madurez o mal desarrollada. En una planta que creció mal, en un género animal degenerado, en un hombre despreciable, en un mal Estado, hay lados de la existencia que son defectuosos o del todo obliterados, y que, en cambio, para la definición, podían ser tomados como el elemento que diferencia y como la determinación esencial en la existencia de un tal sujeto concreto. Una planta mal crecida, un animal mal desarrollado, etc. siguen siendo sin embargo, todavía una planta, un animal, etc.

Si, por lo tanto, también lo malo tiene que ser admitido en la definición, entonces a la búsqueda empírica se le escapan todas las propiedades, que quería considerar como esenciales, debido a las instancias de monstruos, que carecen de ellas; por ejemplo, la esencialidad del cerebro, para el hombre físico, debido a la existencia de los acéfalos, la esencialidad de la protección de la vida y de la propiedad para el Estado, debido a la instancia de Estados despóticos y de gobiernos tiránicos. —Si, en contra de la instancia se afirma el concepto, y, midiéndola con éste, se afirma que ella es un mal ejemplar, entonces el concepto no tiene más su confirmación en el fenómeno. Sin embargo, la independencia del concepto está en contraste con el sentido de la definición, que tendría que ser el concepto *inmediato*, y que, por ende, tiene que aceptar sus determinaciones para los objetos sólo de la inmediación de la existencia, y puede justificarse sólo mediante lo que se halla como preexistente. —Si su contenido, *en sí y por sí*, es verdad o accidentalidad, es cuestión que queda fuera de su esfera; pero la verdad formal, la coincidencia del concepto puesto de modo subjetivo en la definición, con un objeto real existente fuera del concepto, no puede ser extraída de este objeto, porque el objeto individual puede también ser malo (anormal).

El contenido de la definición, en general, está tomado de la existencia inmediata, y, precisamente porque es inmediato, no tiene justificación; la

pregunta acerca de su necesidad **[529]** está descartada desde el origen; con el hecho de que la definición expresa el concepto como algo puramente inmediato, se renuncia a concebir el concepto mismo. Por consiguiente la definición no representa otra cosa, que la determinación formal del concepto en un contenido dado, sin la reflexión del concepto en sí mismo, es decir, *sin su ser-por-sí*.

Sin embargo, la inmediación, en general, surge sólo de la mediación; por consiguiente debe traspasar a ésta. O también, la determinación de contenido que la definición contiene, por el hecho de que es una determinación, no es sólo un inmediato, sino algo mediado por su otro; la definición, puede, por ende, comprender su objeto sólo por medio de la determinación opuesta, y, por consiguiente, tiene que traspasar a la *división*.

2. LA DIVISIÓN.

Lo universal tiene que *particularizarse*; por lo tanto en lo universal se halla la necesidad de la división. Pero, puesto que la definición empieza ya ella misma con lo particular, su necesidad de traspasar a la división, se halla en lo particular, que, de por sí, indica hacia un otro particular. Viceversa lo particular se separa de lo universal precisamente por cuanto la determinación queda establecida en la necesidad de su diferencia con respecto a la determinación opuesta. Lo universal, por lo tanto, está *presupuesto* por la división. Por lo tanto el camino es el siguiente: el contenido individual de la definición se eleva, mediante la particularidad, hacia el extremo de la universalidad; pero ésta ahora tiene que ser aceptada como la base objetiva, y a partir de ella la división se presenta como disyunción de lo universal, considerado como el primero.

Con eso se ha efectuado un traspaso, que, por realizarse desde lo universal hacia lo particular, está determinado por la forma del concepto. La definición por sí, es algo singular; una multiplicidad de definiciones pertenece a la multiplicidad de los objetos. El progresar, perteneciente al concepto, **[530]** desde lo universal hacia lo particular, constituye la base y posibilidad de una *ciencia sintética*, de un *sistema* y de un *conocimiento sistemático*.

El primer requisito para esto consiste, como se mostró, en que se empiece con el objeto en la forma de un *universal*. Si en la realidad, ya de la naturaleza ya del espíritu, la individualidad concreta está otorgada al conocimiento subjetivo natural como lo primero, al contrario en el conocer, que es por lo menos un concebir, al tener como base la forma del concepto, lo primero tiene que ser lo *simple*, lo *separado* de lo concreto, porque sólo en esta forma el objeto tiene la forma de lo universal que se refiere a sí mismo y de lo que, según el concepto, es inmediato.

En contra de este procedimiento en el terreno científico, puede opinarse acaso que, siendo el intuir más fácil que el conocer, también lo que puede intuirse, es decir, la realidad concreta, tendría que considerarse como comienzo de la ciencia; y se podría opinar que este camino es más *conforme a la naturaleza*, que el que empieza por el objeto en su abstracción y a partir de éste procede en sentido contrario, a su particularización y a la individualización concreta. —Sin embargo, puesto que se trata de *conocer*, la comparación con la *intuición* ya está apartada y abandonada, y sólo puede ser cuestión de saber cuál cosa *dentro del conocimiento* tiene que ser instituida como lo primero y cuál como la consecuencia; no se exige más un camino *según la naturaleza*, sino *según el conocimiento*. —Si se pide sólo *facilidad*, entonces es claro por sí mismo, que para el conocimiento resulta más fácil comprender la determinación abstracta y simple del pensamiento que lo concreto, que es una múltiple conexión de tales determinaciones del pensamiento y de sus relaciones; y, de esta manera, tiene que ser comprendido lo concreto, y no como se halla en la intuición. En sí y por sí, *lo universal* es el primer momento conceptual, porque es lo *simple*, y lo particular es sólo el momento siguiente, porque es lo mediado; y viceversa lo *simple* es lo más universal; y lo concreto, por ser lo diferenciado en sí, q por eso lo mediado, es lo que presupone ya un traspaso a partir **[531]** de un primero. Esta observación no concierne sólo al orden del procedimiento en las formas determinadas de las definiciones, divisiones y proposiciones, sino también al orden del conocer en general y en el simple respecto de la diferencia entre abstracto y concreto en general. —Por consiguiente, también, por ejemplo, en el *aprender a leer* racionalmente no se empieza con leer palabras enteras, o aun sílabas, sino con los *elementos* de las

palabras y sílabas, y con los signos de los tonos *abstractos*; en la escritura con letras está ya efectuado el análisis de la palabra concreta en sus tonos abstractos y en los signos de ellos; precisamente por eso el aprender a leer se convierte en un primer quehacer con objetos abstractos. En la *geometría*, no se empieza por una figura espacial concreta, sino por el punto y la línea, y se prosigue con las figuras planas, y entre éstas no se trata de los polígonos, sino del triángulo, y entre las líneas curvas, del círculo. En la *física*, hay que liberar las propiedades naturales o materias particulares de los múltiples enredos, en que se hallan en la realidad concreta, y presentarlas en sus condiciones simples, necesarias; también éstas, como las figuras espaciales, son algo que puede intuirse; pero su intuición tiene que ser preparada de manera tal, que ante todo aparezcan y sean mantenidas libres respecto a toda modificación debida a circunstancias extrínsecas a su propia determinación. El magnetismo, la electricidad, las especies de gas, etc. son objetos tales, que su conocimiento consigue su determinación sólo cuando ellos son comprendidos como extraídos de los estados concretos, con que aparecen en la realidad. El experimento los presenta, por cierto, para la intuición en un caso concreto; pero, por una parte, para ser científico, tiene que tomar sólo las condiciones necesarias para este fin; por otra parte tiene que multiplicarse, a fin de mostrar como inesencial lo concreto inseparable de estas condiciones, haciendo que los objetos aparezcan en otra forma concreta, y después en otra, de manera que, para el conocimiento, quede sólo su forma abstracta. —Para citar un ejemplo más, podría parecer natural y cuerdo el considerar el *color* ante todo en el fenómeno concreto del sentido **[532]** subjetivo animal, y después fuera del sujeto, como un fenómeno suspendido en el aire, a modo de espectro, y en fin en la realidad externa, como fijado en los objetos. Sin embargo, para el conocimiento, la forma universal, y por lo tanto verdaderamente primera entre las que nombramos, es la del medio, es decir, la manera en que el color está entre la subjetividad y la objetividad, como el conocido espectro, sin tener todavía enredos con las condiciones subjetivas y objetivas. Estas últimas son, en primer lugar, solamente perturbadoras para la pura contemplación de la naturaleza de este objeto, porque se comportan como causas actuantes, y, por consiguiente, dejan en la indecisión acerca de si las

variaciones determinadas, los traspasos y las relaciones del color están fundados en la propia naturaleza específica de éste o más bien tienen que ser atribuidos a la naturaleza mórbida específica de aquellas circunstancias, a las particulares afecciones y operaciones, sanas o mórbidas, de los órganos del sujeto, o aun a las fuerzas químicas, vegetales o animales de los objetos. Muchos otros ejemplos podrían citarse, tomándolos del conocimiento de la naturaleza orgánica y del mundo espiritual; por todos lados lo abstracto tiene que constituir el comienzo y el elemento en donde y desde donde se van extendiendo las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto.

Ahora, en la división o en lo particular se presenta, sin duda, esencialmente la diferencia entre este particular y lo universal, pero este universal es ya él mismo un determinado, y así sólo un miembro de una división. Por consiguiente hay un universal superior a él: pero para éste existe de nuevo uno superior, y así en seguida, al infinito. Para el conocimiento considerado aquí, no hay ningún límite inmanente, pues este conocimiento parte de lo dado, y la forma de la universalidad abstracta es propia de su primero. Por lo tanto, cualquier objeto, que parezca tener una universalidad elemental, se convierte en objeto de una determinada ciencia y es un comienzo absoluto, puesto que con él, *se presupone* el conocimiento de su *representación* y se lo considera por sí, de tal modo que no necesita **[533]** ninguna deducción. La definición lo acepta como un objeto inmediato.

El ulterior progreso, a partir de este objeto, es, en primer lugar, la *división*. Para este progreso se exigiría sólo un principio inmanente, es decir, un comienzo a partir de lo universal y del concepto. Pero el conocimiento considerado aquí carece de un comienzo tal, pues busca sólo la determinación formal del concepto, sin la reflexión de ella en sí, y por consiguiente toma de lo dado la determinación del contenido. Para lo particular, que entra en la división, no hay ningún fundamento propio, ni respecto a lo que tiene que constituir el fundamento de la división, ni tampoco respecto a la relación determinada que los miembros de la disyunción deben tener entre ellos. Por consiguiente, bajo este respecto, la tarea del conocer puede consistir solamente, por una parte en disponer en

orden lo particular hallado en la materia empírica, por otra parte también en hallar determinaciones universales de aquella materia, por medio de la comparación. Estas últimas valen después como principios de división, y pueden ser múltiples, así como también pueden realizarse múltiples divisiones según estos principios. La relación recíproca entre los miembros de una división, es decir, la relación entre las especies, tiene sólo la determinación general siguiente: que estas especies estén determinadas recíprocamente *de acuerdo con el principio de división admitido*; si su diversidad se fundara sobre otro respecto, entonces no estarían coordinadas entre ellas sobre la misma línea.

A falta del principio del ser determinado por sí mismo, las leyes para esta operación de dividir pueden consistir sólo en reglas formales, vacías, que no llevan a nada. —Así vemos constituido en regla el que la división tiene que *agotar* el concepto; pero, en realidad, cada miembro particular de la división tiene que agotar el *concepto*. Sin embargo, con eso se entiende que justamente la *determinación* del concepto es la que tiene que ser agotada; sólo que, en la multiplicidad empírica, carente de determinación en sí de las especies no se logra el agotamiento del concepto, sea que se **[534]** hallen más o menos de esas especies. Si, por ejemplo, a las 67 especies de loros conocidas se les añaden una docena más que se descubran, esto es indiferente para el agotamiento del género. La exigencia del agotamiento puede significar sólo la proposición tautológica de que deben presentarse todas las especies *de modo completo*. —Al extenderse los conocimientos empíricos, puede muy bien acontecer que se hallen especies, que no se adaptan a la determinación aceptada por el género, pues éste se considera a menudo más en base a una oscura representación de todo el hábito, que según las características más o menos particulares, que deben servir expresamente para su determinación. —En este caso, el género tendría que ser modificado, y habría que justificar que otro número de especies tuvieran que ser consideradas como especies de un nuevo género; es decir, que el género se determinaría por medio de lo que se agrupa según un respecto cualquiera, que se quiere tomar como unidad. Este respecto mismo sería así el principio de la división. Viceversa, ateniéndose a la determinación tomada al comienzo como característica del género, se excluiría aquella

materia que se quería añadir como especies a las especies ya consideradas. Este actuar sin concepto, que una vez asume una determinación como momento esencial del género, y de acuerdo con ella le subordina los particulares o los excluye, y otra vez empieza por lo particular y, al agregarlo, se deja guiar por otra determinación, da la impresión de un juego del albedrío, al que se deje decidir a cuál parte o a cuál aspecto de lo concreto quiera atenerse, y cómo quiera clasificar de acuerdo con él. —La naturaleza física presenta ya por sí una tal accidentalidad en los principios de la división. Por vía de su realidad dependiente, exterior, se halla en una multiplicidad de conexiones dadas igualmente por ella; por consiguiente, se halla ya una cantidad de principios, a los que tiene que adaptarse, y debe, por lo tanto, seguir en una serie de sus formas un principio, pero en otras series otros principios; y además produce también seres mixtos intermedios, que van al mismo tiempo por distintos lados. Así se verifica que una serie de cosas naturales presenta **[535]** características muy distintivas y esenciales, que en otras series se convierten en poco manifiestas y carentes de fin, y así se hace imposible atenerse a un principio de división de esta especie.

La *determinación* universal de las especies empíricas puede ser sólo que ellas son *diferentes* entre sí en general sin ser opuestas. La *disyunción* del *concepto* ha sido mostrada anteriormente en su determinación; si se toma la particularidad sin la unidad negativa del concepto, como una particularidad inmediata y dada, entonces la diferencia se detiene sólo en la forma reflexiva de la diversidad en general, ya considerada. La exterioridad, en que el concepto se halla con preferencia en la naturaleza, lleva consigo la total indiferencia de la diferencia; por consiguiente, a menudo la determinación para la división está tomada del número.

Como es accidental aquí lo particular frente a lo universal, y, por consiguiente, la división en general, así puede atribuirse a un *instinto* de la razón si se hallan en este conocer, principios de división y divisiones, que tanto como las propiedades sensibles lo conceden se muestran más adecuadas al concepto. Por ejemplo con respecto a los animales se emplean en los sistemas, como principio de división ampliamente comprensivo, los órganos con que toman los alimentos, dientes y garras, primeramente se los

considera sólo como aspectos donde las características para el fin subjetivo del conocer se dejan evidenciar con más facilidad. En realidad, empero, en aquellos órganos no sólo se halla una diferenciación que compete a una reflexión extrínseca, sino que ellos son el punto vital de la individualidad animal, donde ésta se pone a sí misma como individualidad que se refiere a sí, apartándose del resto de la naturaleza extrínseca y separándose de la continuidad con otras individualidades. —En las *plantas* los órganos de la fecundación constituyen aquel punto supremo de la vida vegetal, por cuyo medio ésta tiende a traspasar a la diferenciación de los sexos, y con eso a la individualidad particular. El sistema, por ende, se ha dirigido con razón hacia este punto, a fin de encontrar un principio de división, que si bien no es del **[536]** todo suficiente, es, empero, ampliamente aplicable, y ha puesto así como base una determinación, que no es sólo una determinación apta para ayudar a la reflexión extrínseca en la comparación, sino que es en sí y por sí la determinación suprema de que la planta es capaz.

3. EL TEOREMA.

1. El tercer grado de este conocer que progresa según las determinaciones conceptuales, es el traspaso de la particularidad a la individualidad; ésta constituye el contenido del *teorema*. Por lo tanto, lo que hay que considerar aquí, es la *determinación que se refiere a sí*, la diferencia del objeto en sí mismo, y la relación recíproca de las determinaciones diferenciadas. La definición contiene sólo *una única* determinación, la división contiene la determinación *frente a las otras*; en la individualización, el objeto se ha quebrado en sí mismo. Mientras que la definición se detiene en el concepto universal, al contrario en los teoremas el objeto se halla conocido en su realidad, en las condiciones y formas de su existencia real. Junto con la definición, el teorema, por ende, presenta la *idea*, que es la unidad del concepto y de la realidad. Pero, el conocer considerado aquí, que todavía está ocupado en la búsqueda, no alcanza a esta presentación de la idea, pues en él la realidad no surge del concepto, y, por ende, su dependencia de aquél y con eso la unidad misma, no han sido todavía reconocidas.

Ahora, según la determinación dada, el teorema es lo propiamente *sintético* de, un objeto, por cuanto las relaciones entre sus determinaciones son *necesarias,* es decir, están fundadas en la *identidad interior* del concepto. En la definición y la división, lo sintético es una vinculación tomada del exterior; lo que se ha hallado preexistente es llevado hasta la forma del concepto, pero, como hallado preexistente, todo el contenido es sólo *mostrado*; el teorema, en cambio, tiene que ser *demostrado*. Como este conocer *no deduce* el contenido de sus definiciones y de las determinaciones de la **[537]** división, parecería que pudiese ahorrarse también la demostración de aquellas relaciones, que son expresadas por los teoremas, y conformarse, también en este respecto, con la percepción. Sin embargo, lo que distingue el conocer con respecto a la pura percepción y a la representación, es en general la *forma del concepto*, de la cual éste hace participar al contenido; esto se efectúa en la definición y la división. Pero, como el contenido del teorema deriva del momento conceptual de la *individualidad*, consiste en determinaciones de la realidad, que ya no tienen tan sólo las simples e inmediatas determinaciones conceptuales como sus relaciones; en la individualidad el concepto ha traspasado al *ser-otro*, es decir, a la realidad, por cuyo medio se convierte en idea. La síntesis, que está contenida en el teorema, ya no tiene por ende la forma del concepto como su justificación; es una conexión como de *diferentes*. Por consiguiente, la unidad, que de este modo no está todavía puesta, tiene aún que ser evidenciada; así la demostración se torna necesaria aquí para este mismo conocer.

En primer lugar se presenta ahora aquí la dificultad de *distinguir* de modo determinado, cuáles de las *determinaciones del objeto* pueden ser admitidas *en las definiciones* o tienen en cambio que remitirse a los *teoremas*. Con respecto a esto no puede haber ningún principio; puede parecer que un principio semejante se halle en lo siguiente: que lo que compete de inmediato a un objeto pertenezca a la definición; pero que lo demás, en cuanto mediado, tenga que ser presentado en su mediación. Sin embargo, el contenido de la definición, en general, es un contenido determinado y por eso es él mismo esencialmente un contenido mediado; tiene sólo una inmediación *subjetiva*, es decir, que el sujeto comienza de

modo arbitrario, y hace valer un objeto como presuposición. Ahora, puesto que éste tiene que ser en general un objeto concreto en sí, y tiene que ser también dividido, resulta así una cantidad de determinaciones, que, según su naturaleza, son mediadas, y se toman como inmediatas e indemostradas no por un principio, sino solamente según una determinación subjetiva. — También en *Euclides*, **[538]** que todos, con razón, reconocen como el maestro de esta forma sintética del conocer, se halla, bajo el nombre de *axioma*, una *presuposición* acerca de las líneas *paralelas*, que, se considera, necesita una demostración, y cuyo defecto se ha intentado eliminar de diferentes maneras. En varios otros teoremas se ha creído descubrir presuposiciones, que no habrían debido ser aceptadas de modo inmediato, sino que habrían debido demostrarse. Por lo que se refiere a aquel axioma sobre las líneas paralelas, se puede observar, que propiamente en esto hay que reconocer el buen sentido de Euclides, que ha apreciado correctamente el elemento así como la naturaleza de su ciencia. La demostración de aquel axioma habría debido deducirse del *concepto* de las líneas paralelas; pero tal forma de demostración pertenece tan poco a la ciencia de Euclides como la deducción de sus definiciones, de sus axiomas, y en general de su objeto, esto es, del espacio mismo y de sus inmediatas determinaciones, vale decir, de las dimensiones. Puesto que una deducción semejante puede ser extraída sólo a partir del concepto, pero que éste queda fuera del dominio propio de la ciencia euclideana, así para esta ciencia esos axiomas, definiciones, etcétera, son necesariamente *presuposiciones*, primeros relativos.

Los *axiomas*, para mencionarlos en esta oportunidad, pertenecen a la misma clase. Por costumbre, y sin razón, se los considera como primeros absolutos, como si en sí y por sí no necesitaran ninguna demostración. Si esto fuera verdaderamente el caso, entonces los axiomas serían puras tautologías, pues sólo en la identidad abstracta no se verifica ninguna diversidad, y por lo tanto no se necesita ninguna mediación. Si, empero, los axiomas son algo más que tautologías, entonces son *proposiciones* procedentes de *alguna otra ciencia*, pues para aquella ciencia a la cual sirven como axiomas tienen que ser presuposiciones. Por consiguiente son propiamente *teoremas, y* en realidad en su mayoría proceden de la lógica. Los axiomas de la geometría son lemas semejantes, proposiciones lógicas,

que por otro lado se acercan a las tautologías por cuanto conciernen sólo a magnitudes [539] y, por ende, las diferencias cualitativas se han apagado en ellos; ya hablamos anteriormente del axioma principal, es decir, del silogismo puramente cuantitativo. —Por consiguiente, los axiomas, considerados en sí y por sí, necesitan una demostración tanto como las definiciones y divisiones, y si no se convierten en teoremas es sólo porque están como relativamente primeros, y se los asume, para un punto de vista dado, como presuposiciones.

Ahora, con respecto al *contenido de los teoremas*, hay que hacer con más exactitud la distinción siguiente: que, mientras este contenido consiste en una *relación entre determinaciones* de la realidad del concepto, estas relaciones pueden ser relaciones del objeto más o menos incompletas y particulares, o también una relación tal, que abarque *todo el contenido* de la realidad, y exprese la relación determinada de él. La *unidad de las determinaciones completas del contenido* es, empero, igual al *concepto*. Una proposición que contenga esta unidad es, por ende, de nuevo la definición; pero ésta no expresa sólo el concepto tomado de modo inmediato, sino el concepto desarrollado en sus diferencias determinadas y reales, o sea la completa existencia de él. Ambos juntos, por consiguiente, representan la *idea*.

Si se comparan más detenidamente los teoremas de una ciencia sintética, *y propiamente de la geometría*, resulta entonces evidente esta diferencia, que algunos de sus teoremas contienen sólo relaciones particulares del objeto, otros, en cambio, contienen relaciones de naturaleza tal, que en ellas está expresada la completa determinación del objeto. Es una manera de juzgar muy superficial, la que estima que todas las proposiciones tienen el mismo valor, porque en general cada una contiene una verdad, y en el procedimiento formal, en la conexión de las demostraciones, cada una es igualmente esencial. La diferencia, respecto al contenido de los teoremas, está vinculada de modo muy estricto con este procedimiento mismo; algunas ulteriores observaciones sobre este último servirán para aclarar mejor aquella diferencia, como también la naturaleza del conocer sintético. Ante todo, en la geometría de Euclides (que, como representante [540] del método sintético, del cual da el modelo más

completo, tiene que servir de ejemplo), desde la antigüedad se ha celebrado el ordenamiento en la sucesión de los teoremas, por el cual, para cada teorema, aquellas proposiciones, que son necesarias para su construcción y demostración, siempre están ya demostradas como previas. Esta circunstancia concierne a la consecuencia formal; por muy importante que sea ésta, concierne, sin embargo, más bien al ordenamiento exterior de la finalidad, y no tiene, por sí, ninguna relación con la diferencia esencial entre concepto e idea, diferencia donde se halla un principio superior de la necesidad del procedimiento. —Vale decir, las definiciones, con que se empieza, captan el objeto sensible, como dado inmediatamente, y lo determinan según su género próximo y su diferencia específica, que son igualmente las determinaciones simples, *inmediatas* del concepto, es decir, la universalidad y la particularidad, cuya relación no está desarrollada ulteriormente. Ahora, los teoremas iniciales no pueden, por sí mismos, atenerse a otra cosa sino a tales determinaciones inmediatas, como son las contenidas en las definiciones; de la misma manera su *dependencia* recíproca, al comienzo, puede concernir sólo este principio universal, es decir, que una está *determinada* en general por la otra. Así las primeras proposiciones de Euclides sobre los triángulos conciernen sólo a la *congruencia*, es decir, *cuántos* elementos de un triángulo *tienen que ser determinados*, a fin de que también los *otros* elementos de un único y el mismo triángulo, o sea el triángulo total, estén *determinados en general*. El hecho de que se comparen *dos* triángulos entre ellos, y que la congruencia se halle puesta en su *cubrirse* recíprocamente, es un rodeo que el método necesita, pues tiene que emplear el dato sensible: «cubrir», en lugar [del dato] del *pensamiento: ser determinado*. Considerados en cambio por sí, aquellos teoremas contienen precisamente *dos* partes, de las que una puede ser considerada como el *concepto*, la otra como la *realidad*, es decir, como lo que completa el concepto, de manera que hace de él una realidad. El determinante completo, en efecto (por **[541]** ejemplo los dos lados y el ángulo limitado por ellos), es ya *para el intelecto* todo el triángulo; para la determinación completa del mismo no se necesita otra cosa; los restantes dos ángulos y el tercer lado son lo redundante de la realidad respecto a la determinación del concepto. Por consiguiente, lo que aquellos teoremas

hacen, consiste propiamente en esto: que el triángulo sensible, que necesita en todo caso tres lados y tres ángulos, está reducido a las condiciones más simples. La definición habría mencionado solamente las tres líneas en general, que incluyen la figura plana y forman un triángulo; sólo un teorema contiene primera y expresamente el *ser-determinado* de los ángulos mediante el ser-determinado de los lados, así como los otros teoremas contienen la dependencia de otros tres elementos con respecto a tres de esos elementos. —Pero la completa determinación de la magnitud del triángulo *en sí mismo*, según sus lados, está contenida en el *teorema de Pitágoras*. Sin embargo, éste es la *ecuación* de los lados del triángulo, pues los lados[56] antecedentes llevan sólo en general a una *determinación* recíproca de los elementos del triángulo, pero no a una *ecuación*. Por consiguiente, esta proposición es la completa *definición real* del triángulo, es decir, en primer lugar del triángulo rectángulo, que en sus diferencias es el más simple, y, por ende, el más regular. Euclides concluye con esta proposición su primer libro, pues en realidad esta proposición es una completa determinación conseguida. Así concluye también el segundo libro con la reducción del rectángulo a cuadrado, después de haber reducido a la uniformidad los triángulos afectados de mayor desigualdad, es decir, los triángulos que no son rectángulos; y efectúa esto mediante una ecuación entre lo igual a sí mismo (el cuadrado) y lo desigual en sí (el rectángulo). Así la hipotenusa que corresponde al ángulo recto, a lo igual a sí mismo, constituye, en el teorema pitagórico, un término **[542]** de la ecuación, y el otro está constituido por lo que en si es desigual, es decir, los *dos* catetos. Aquella ecuación entre el cuadrado y el rectángulo forma la base de la *segunda definición* del círculo —que es otra vez el teorema pitagórico, solamente por que los catetos son considerados como magnitudes variables. La primera ecuación del círculo se halla precisamente en aquella relación de la determinación *sensible* con la *ecuación*, en que se hallan entre ellas, en general, las dos diferentes definiciones de las secciones cónicas.

Este procedimiento verdaderamente sintético es un traspaso desde lo *universal* a la *individualidad*, es decir, *a lo determinado en sí y por sí*, o sea a la unidad del objeto *en sí mismo*, por cuanto éste ha sido separado y diferenciado en sus determinaciones esenciales reales. Pero, en otras

ciencias, el procedimiento habitual, absolutamente imperfecto, suele ser el siguiente: se empieza, sin duda, por un universal, pero su *individualización* y su ponerse concreto son solamente una *aplicación* de lo universal a una materia que entra en juego procediendo de cualquier otro lado; el verdadero elemento *individual* de la idea no es, de esta manera, sino una añadidura *empírica*.

Cualquiera sea el contenido, incompleto o completo, de que se halle constituído ahora el teorema, de todas maneras tiene que ser *demostrado*. El teorema es una relación de determinaciones reales, que no tienen la relación de las determinaciones conceptuales; cuando la tienen, como se puede evidenciar en las proposiciones llamadas *segundas definiciones*, o definiciones reales, entonces estas proposiciones son, precisamente debido a eso, por un lado definiciones; pero, consistiendo su contenido al mismo tiempo en relaciones de determinaciones reales, y no solamente en la relación de un universal con la simple determinación, ellas, en comparación con tal primera definición, tienen también necesidad y capacidad de demostración. Como determinaciones reales, tienen la forma de algo *que subsiste de modo indiferente* y que es *diferente*; por consiguiente, no son de inmediato uno; por eso hay que evidenciar su mediación. La **[543]** unidad inmediata, en la primera definición, es aquélla, según la cual lo particular se halla en lo universal.

2. La *mediación*, que ahora tenemos que considerar más detenidamente aquí, puede ser simple o bien pasar a través de varias mediaciones. Los miembros que median están en conexión con el miembro que tiene que ser mediado; pero, dado que no es el concepto aquel en base al cual se reducen la mediación y el teorema en este conocer, al que, en general, queda extraño el traspaso a lo opuesto, en consecuencia, las determinaciones para mediar, deben tomarse de cualquier lado, sin el concepto de la conexión, como un material preexistente, que debe servir a la estructura de la demostración. Esta preparación es la *construcción*.

Entre las relaciones del contenido del teorema, que pueden ser muy variadas, deben ahora alegarse y representarse solamente las que sirven a la demostración. Este abastecimiento de material tiene su sentido sólo en la demostración; en sí mismo aparece como ciego y sin concepto. Más

adelante, en la demostración, se reconocerá, sin duda, que fue apropiado, por ejemplo, tirar en la figura geométrica tales líneas más, como la construcción indica; pero, en esta misma construcción hay que obedecer ciegamente. Por consiguiente, por sí misma, esta operación carece de razón, pues el fin que la guía no ha sido todavía enunciado. —Es indiferente que se trate de un verdadero y propio teorema o de un problema, en cuya ventaja esa operación se emprende; así como aparece al comienzo, *antes* de la demostración, esta operación es algo que no está deducido de la determinación dada en el teorema o bien en el problema, y, por ende, es una operación sin sentido para quien no conozca todavía el fin, y siempre es una operación dirigida sólo por un fin extrínseco.

Esto, que al comienzo es algo oculto, llega a manifestarse en la *demostración*. Ésta contiene, como ya se dijo, la mediación de lo que en el teorema está enunciado como vinculado; por medio de esta mediación esta vinculación *se evidencia*, sólo entonces, como *necesaria*. Tal como la construcción por sí está sin la subjetividad del concepto, así **[544]** también la demostración es una operación subjetiva, sin objetividad. Vale decir, dado que, en realidad, las determinaciones del contenido del teorema no están puestas al mismo tiempo como determinaciones del concepto, sino como *partes* dadas, *indiferentes*, que están entre ellas en múltiples relaciones extrínsecas, así la necesidad resulta sólo en el concepto *formal*, *extrínseco*. La demostración no es una *generación* de la relación que constituye el contenido del teorema; la necesidad existe sólo para la inteligencia, y toda la demostración está al *servicio subjetivo del conocer*. Por lo tanto, en general, es una reflexión *extrínseca* que *va del exterior hacia el interior*, es decir, que parte de circunstancias exteriores para concluir acerca de la constitución interior de la relación. Las circunstancias, que la construcción ha expuesto, son la *consecuencia* de la naturaleza del objeto; aquí, viceversa, se convierten en el *fundamento, y* en las relaciones *mediadoras*. El término medio, el tercero, en que los elementos vinculados en el teorema se presentan en su unidad, y que es el que da su fuerza a la demostración, es, por ende, sólo un término tal, que en él esta conexión sólo *aparece y* queda *extrínseca*. Y puesto que la *consecuencia*, perseguida por esta demostración, es más bien la consecuencia contraria a la naturaleza de la

cosa, lo que en esto se considera como *fundamento*, es un fundamento subjetivo, de donde la naturaleza de la cosa surge sólo para el conocer.

De lo dicho hasta ahora, resulta claro el límite necesario de este conocer, que muy a menudo ha sido desconocido. El más brillante ejemplo del método sintético es la ciencia *geométrica* —pero de modo impropio tal método ha sido aplicado también a otras ciencias, e incluso a la filosofía. La geometría es una ciencia de la *magnitud*: por consiguiente el silogizar *formal* le pertenece como lo más apropiado; como en ella se considera sólo la determinación puramente cuantitativa y se hace abstracción de la cualitativa, ella puede mantenerse en el interior de la *identidad formal*, es decir, de la unidad carente de concepto, que es la *igualdad*, y que pertenece a la reflexión extrínseca que abstrae. Su objeto, vale decir, las determinaciones espaciales, son ya **[545]** tales objetos abstractos, que han sido preparados a fin de tener una determinación totalmente finita y extrínseca. Esta ciencia, por su objeto abstracto, por un lado tiene el carácter sublime de que en estos espacios vacíos y silenciosos el color se ha apagado, y también las otras características sensibles han desaparecido, y que, además, queda acallado cualquier otro interés atinente más de cerca a la individualidad viviente. De otro lado, el objeto abstracto es todavía el espacio, un *sensible que no es sensible —la intuición* se halla elevada a su abstracción —el espacio es una *forma* de la intuición, pero es todavía intuición; —es algo sensible, es la *exterioridad recíproca* de la sensibilidad misma, su pura vacuidad de concepto. —En los tiempos modernos se ha oído hablar bastante acerca de la excelencia de la geometría, por este lado; se ha declarado que el tener la intuición sensible como base, es su prerrogativa superior, y se ha creído que su alto grado de ciencia se fundaría precisamente sobre esto, y que sus demostraciones se fundarían sobre la intuición. Contra esta superficialidad, hay que hacer la observación superficial, que por medio de la intuición no se forma ninguna ciencia, sino que ésta se constituye sólo por medio del pensar. La intuibilidad, que la geometría posee aún, debido a su materia todavía sensible, le da sólo aquel lado de la evidencia, que lo *sensible* en general tiene para el espíritu carente de pensamiento. Por consiguiente, es de lamentar que se haya contado esta sensibilidad de su materia como una prerrogativa de la geometría, mientras

que ella indica más bien el bajo nivel de su punto de vista. La geometría debe sólo al *carácter abstracto* de su objeto sensible, su capacidad para tener un carácter científico más alto, y [también] la ventaja que tiene sobre aquellas colecciones de conocimientos, que suelen igualmente llamarse ciencias, y tienen como contenido algo sensible, concreto, palpable, y sólo por el orden que intentan poner en él, muestran tener un lejano presentimiento y hacer alusión a las exigencias del concepto.

Solamente debido a que el espacio de la geometría es la abstracción y el vacío de la exterioridad recíproca, es posible **[546]** que, en su indeterminación, las figuraciones sean dibujadas en él de manera tal que sus determinaciones permanezcan en firme reposo una fuera de la otra —y no tengan en sí ningún traspaso a lo opuesto. Por eso la ciencia de estas figuras es una simple ciencia de lo *finito*, que se halla comparada según la magnitud, y cuya unidad es la unidad extrínseca, es decir, la igualdad. Pero, por cuanto ahora, en este dibujo de figuras, se parte al mismo tiempo de diferentes lados y principios, y las diferentes figuras surgen por sí, se muestra en su comparación también la desigualdad *cualitativa*, y la *inconmensurabilidad*. La geometría se halla así arrastrada fuera de la *limitación*, donde procedía de modo tan regular y con tanta seguridad, hacia la *infinitud* —queda arrastrada hacia la ecuación de cosas tales que son diferentes en el aspecto cualitativo. Aquí se acaba su evidencia, por el lado según el cual la geometría tiene, en cambio, la firme limitación como base, y no tiene que ver con el concepto y con su fenómeno, es decir, con aquel traspaso. La ciencia limitada ha alcanzado aquí su límite, pues la necesidad y la mediación de lo sintético no están más fundadas únicamente en la *identidad positiva*, sino en la *negativa*.

Si tanto la geometría como el álgebra, en sus objetos abstractos, puramente intelectuales, pronto se enfrentan con su límite, el método sintético se muestra desde el comienzo aún más insuficiente para *otras ciencias*, e insuficiente del todo para la filosofía. Por lo que se refiere a la definición y la división, ya se ha mostrado lo que se necesitaba; aquí habría que hablar todavía sólo de los teoremas y las demostraciones; pero, prescindiendo aún de la presuposición de la definición y la división, que ya exige y presupone la demostración, el defecto consiste además en la

posición de éstas, con respecto a los teoremas. Esa *posición* es particularmente notable en las ciencias experimentales, como por ejemplo la física, cuando éstas quieren darse la forma de ciencias sintéticas. El camino adoptado, entonces, es el siguiente: que las *determinaciones reflexivas* de particulares *fuerzas*, o de cualesquiera otras formas interiores y sustanciales, que surgen de la manera de analizar la experiencia, y **[547]** pueden justificarse sólo como *resultados*, tienen que *ser puestas a la cabeza*, a fin de tener en ellas la *base* universal, que después será *aplicada al individuo* y evidenciada en él. Puesto que estas bases universales no tienen, por sí, ningún apoyo, hay que *aceptarlas* por el primer momento; pero, sólo en las *consecuencias* que se deducen, se observa que éstas constituyen el verdadero y propio *fundamento* de aquellas *bases*. La llamada *explicación y* la demostración de lo concreto presentada en teoremas muestran ser en parte una tautología, en parte un enredo de las verdaderas relaciones, en parte también muestran que este enredo sirvió para disimular la ilusión del conocer, que ha aceptado experiencias de un modo unilateral, sólo a fin de poder lograr sus simples definiciones y principios, y pone de lado la confutación que surge de la experiencia, emprendiéndola y haciéndola valer no en su totalidad concreta, sino como ejemplo, y precisamente por el lado favorable a las hipótesis y a la teoría. En esta subordinación de la experiencia concreta a las determinaciones presupuestas, la base de la teoría queda oscurecida, y mostrada sólo por el lado que es apropiado a la teoría; así como, en general, de este modo sigue siendo muy difícil considerar las percepciones concretas, por sí, sin prevención. Sólo si se invierte todo el procedimiento, el todo logra la relación correcta, donde es posible vislumbrar la conexión de principio y consecuencia y la exactitud de la transformación de la percepción en pensamiento. Una de las dificultades capitales en el estudio de tales ciencias, consiste, por ende, en *penetrar en el interior de ellas*; esta situación puede ocurrir sólo cuando *se admiten a ciegas* las presuposiciones, sin poder formarse un concepto de ellas, a menudo tampoco una representación determinada, sino, a lo sumo, una imagen confusa de la fantasía, que imprime previamente en la memoria las determinaciones de las fuerzas y materias admitidas, y de sus hipotéticas

configuraciones, direcciones y rotaciones. Si se pretende conocer la necesidad y el concepto de las presuposiciones para admitirlas y considerarlas valederas, entonces no es posible progresar más allá del comienzo. **[548]**

Ya tuvimos anteriormente la oportunidad de hablar acerca de la incongruencia de la aplicación del método sintético a la ciencia estrictamente analítica. *Wolff* extendió esta aplicación a todas las posibles especies de conocimientos, que trató de llevar hacia la filosofía y la matemática —conocimientos que son en parte de naturaleza totalmente analítica, en parte también de una especie accidental y puramente técnica. El contraste entre una tal materia, que puede ser entendida con facilidad, pero que por su naturaleza no es susceptible de un tratado riguroso y científico, y el rígido giro y el severo manto científico, ha mostrado por sí mismo y ha desacreditado el desatino de tal aplicación[57]. Sin embargo, este abuso no logró disminuir la fe en la aptitud y esencialidad de este método, para conseguir una severidad científica en la *filosofía*; el ejemplo de *Spinoza*, en la exposición de su filosofía, ha sido considerado por mucho tiempo aún como un modelo. Pero, en realidad, *Kant* y *Jacobi* fueron los que echaron por la borda toda la manera de ser de la metafísica de antaño y, con ésta, su método. Kant ha mostrado a su manera, con respecto al contenido de aquella **[549]** metafísica, que éste, rigurosamente demostrado, lleva a *antinomias*, cuya peculiar estructura ha sido mostrada en los lugares oportunos; pero no ha reflexionado sobre la naturaleza de esta demostración misma, que está vinculada con un contenido limitado; sin embargo, una cosa tiene que coincidir con la otra En sus *Principios fundamentales de la ciencia natural*, él mismo dió el ejemplo de tratar como una ciencia de la reflexión y con el método de ésta, una ciencia que creía así poder reivindicar para la filosofía. —Si Kant atacó la metafísica anterior sobre todo con respecto a la materia, *Jacobi* la atacó principalmente por su modo de demostrar, y puso de relieve de la manera más clara y profunda el punto fundamental, es decir, que tal método de demostración está encerrado absolutamente en el círculo de la rígida necesidad de lo finito, y que la *libertad*, es decir, el *concepto*, y, con éste *todo lo existente de verdad*, queda allende aquel método e inalcanzable por él. —Según el resultado de Kant,

es la propia materia de la metafísica, la que la lleva a las contradicciones, y el aspecto defectuoso del conocer consiste en su *subjetividad*; según el resultado de Jacobi, en cambio son el método y toda la naturaleza del conocer mismo los que afirman solamente una *conexión de condicionalidad y dependencia*, y, por ende, se muestran inapropiados para lo que existe en sí y por sí y representa lo absolutamente verdadero. En realidad, por cuanto el principio de la filosofía es el *concepto infinito y libre* y todo su contenido se funda solamente sobre él, el método de la finitud carente de concepto no le es apropiado. La síntesis y mediación de este método, esto es, el *demostrar*, no lleva más allá de una *necesidad* opuesta a la libertad —es decir, lleva a una *identidad* de lo dependiente, identidad que está sólo *en sí*, sea que se la conciba como *intrínseca* o como *extrínseca*, mientras que lo que constituye la realidad en ella, es decir, lo diferenciado y lo que ha penetrado en la existencia, sigue siendo en absoluto un *diferente independiente*, *y*, por ende, un *finito*. Por lo tanto, esta *identidad* misma no alcanza aquí a la *existencia*, y queda siendo lo *puramente intrínseco* o es lo *puramente extrínseco*, por cuanto su contenido **[550]** determinado le es dado. Desde ambos puntos de vista esta identidad es un abstracto, no tiene su lado real en ella misma, y no está puesta como *identidad determinada* en sí y por sí. El *concepto*, del que sólo se trata y que es en sí y por sí lo infinito, se halla excluido así de este conocer.

Por lo tanto, en el conocer sintético, la idea logra su fin sólo cuando el *concepto* se realiza *por el concepto* según sus *momentos* de la *identidad* y de las *determinaciones reales*, o sea según la *universalidad y* las diferencias *particulares* (y además también *como identidad*, que es *conexión* y *dependencia* de lo diferente). Pero este objeto suyo no le es apropiado: en efecto el concepto no se realiza como *unidad de sí con si mismo en su objeto o sea en su realidad*; en la necesidad se halla por él su identidad, en la cual, empero, la necesidad no representa ella misma la *determinación*, sino como una materia que le queda extrínseca, es decir, una materia que no está determinada por el concepto, y donde, por ende, éste no se conoce a sí mismo. En general, por lo tanto, el concepto no está por sí, no se halla al mismo tiempo determinado en sí y por sí según su unidad. Por esta razón, la idea no logra todavía en este conocer la verdad, a causa de la insuficiencia

del objeto frente al concepto subjetivo. —Pero la esfera de la necesidad es la más alta cumbre del ser y de la reflexión; ella traspasa en sí y por sí misma a la libertad del concepto. La identidad interna traspasa a su manifestación, que es el concepto como concepto. La manera en que se verifica *en sí* este *traspaso* de la esfera de la necesidad al concepto, ha sido mostrada en el examen de la primera, como también se ha mostrado al comienzo de este libro que este traspaso es la *generación del concepto*. Aquí la *necesidad* tiene la posición de ser la *realidad o* sea el *objeto* del concepto, como también el concepto, al que ella traspasa, se halla desde ahora como objeto de aquél. Pero el traspaso en sí mismo es idéntico. También aquí está sólo *en sí* y se halla todavía fuera del conocer en nuestra reflexión, es decir, constituye su misma necesidad, todavía interna. Solamente el resultado existe por él. La idea, por cuanto el **[551]** concepto, por *sí*, es ahora lo determinado en sí y por sí, es la idea *práctica*, esto es *el actuar*.

B. LA IDEA DEL BIEN

Mientras el concepto, que es objeto para sí-mismo, está determinado en sí y por sí, el sujeto está determinado para sí mismo como *individuo*. Como subjetivo, tiene de nuevo la presuposición de un ser-otro existente en sí; es el *impulso* a realizarse, el fin, que quiere darse *por sí mismo* una objetividad y realizarse en el mundo objetivo. En la idea teorética, el concepto subjetivo se halla como lo *universal*, como lo *carente de determinación* en sí y por sí, frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el rellenamiento. En cambio, en la idea práctica, el concepto se halla como real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser-determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad, y de la *irrealidad* del mundo. No sólo el ser-otro del mundo, como universalidad abstracta, es para él lo nulo, sino que lo son también la individualidad de aquel mundo y las determinaciones de su individualidad. El sujeto ha reivindicado aquí, para sí mismo, la *objetividad*; su determinación en sí es lo objetivo, pues él es la universalidad, que al mismo tiempo está

determinada en absoluto. El mundo, que antes era objetivo, ahora, al contrario, es solamente algo puesto, determinado *inmediatamente* de varias maneras, que, empero, por ser determinado sólo inmediatamente, carece en sí mismo de la unidad del concepto y es nulo por sí.

Esta determinación contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el *bien*. Se presenta con la dignidad de ser absoluto, pues es la totalidad del concepto en sí, es lo objetivo, al mismo tiempo en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer ya considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real. —Es el *impulso*, por cuanto este real es aún subjetivo, y tal que se pone a sí mismo, y no tiene **[552]** al mismo tiempo la forma de la presuposición inmediata. Su impulso para realizarse, no es propiamente el de darse una objetividad —ésta la tiene en sí misma— sino sólo el de darse esta vacía forma de la inmediación. —Solamente la actividad del fin, por ende, no está dirigida contra sí misma, para acoger en sí una determinación dada y apropiársela, sino más bien para poner su propia determinación, y darse, por medio de la eliminación de las determinaciones del mundo exterior, la realidad en forma de realidad externa. La idea de la voluntad, como lo que se determina a sí mismo, tiene *por sí*, en sí misma el *contenido*. Ahora bien, éste es por cierto un contenido *determinado*, y por lo tanto *finito* y *limitado*; la autodeterminación es esencialmente *particularización*, pues la reflexión de la voluntad en sí es, como unidad negativa en general, también individualidad en el sentido de excluir y de presuponer un otro. Sin embargo, la particularidad del contenido es, ante todo infinita por vía de la forma del concepto, de la cual este contenido constituye la propia determinación, mientras tiene en él la identidad negativa de sí consigo mismo, y por eso no tiene solamente un particular, sino su infinita individualidad. La *finitud* mencionada del contenido en la idea práctica es, por ende, una y la misma cosa con el hecho de que esta idea, en primer lugar, es todavía una idea que no se ha realizado aún. El concepto es, *por él*, lo existente en sí y por *sí*; aquí es la idea en la forma de la objetividad existente *por sí misma*. Por un lado lo subjetivo no es por eso ya sólo algo *puesto*, arbitrario o accidental, sino un absoluto; pero, por otro

lado, esta *forma de la existencia*, es decir, el *ser-por-sí*, todavía no tiene la forma del *ser-en-sí*. Lo que, según la forma como tal, aparece como oposición, aparece en la forma del concepto, reflejada en *simple identidad*, es decir, en el contenido, como simple determinación del mismo. El bien, aunque valga en sí y por sí, es de este modo un cierto fin particular, que, empero, no tiene que lograr su verdad sólo por medio de la realización, sino que es ya por sí lo verdadero.

El propio silogismo de la *realización* inmediata no necesita aquí mayor elaboración; es sola y absolutamente el silogismo **[553]** ya considerado, el de la *finalidad extrínseca*. Solamente el contenido constituye su diferencia. En la finalidad externa, como finalidad formal, este contenido era un contenido indeterminado, finito en general; aquí es, sí, todavía un contenido limitado, pero, como tal, es al mismo tiempo absolutamente valedero. Sin embargo, con respecto a la conclusión, o sea al fin realizado, se presenta también otra diferencia. El fin limitado, en su *realización*, no alcanza de igual manera sino al *medio*; puesto que, en su comienzo, ya no es en sí y por sí un fin determinado, queda, aun cuando está realizado, como algo tal que no existe en sí y por sí. Y si el bien a su vez está aún fijado como algo *finito*, y es esencialmente tal, tampoco él puede sustraerse, pese a su infinitud interior, al destino de la finitud —un destino, que aparece en muchas formas. El bien realizado es bien a causa de lo que representa ya en el fin subjetivo, en su idea; la realización le da una existencia exterior; pero, como esta existencia está determinada sólo como la exterioridad que en sí y por sí es nula, el bien no ha logrado en ella, sino una existencia accidental, que puede ser destruida, no ya una realización correspondiente a su idea. —Además, como por su contenido, el bien es algo limitado, hay también varias clases de bienes; el bien existente no sólo está sometido a la destrucción, de parte de la accidentalidad exterior y del mal, sino también de parte de la colisión y del contraste del bien mismo. Del lado del mundo objetivo, que se presupone con respecto a él, y en cuya presuposición consiste la subjetividad y finitud del bien, y que procede por su propio camino como otra subjetividad, la misma realización del bien está expuesta a obstáculos, e incluso a la imposibilidad. El bien queda así un *deber ser*; existe *en sí y por sí*; pero el *ser*, siendo la última inmediación abstracta,

queda determinado, frente a él, *también* como un *no-ser*. La idea del bien acabado es, por cierto, un *postulado absoluto*; pero nada más que un postulado, es decir, lo absoluto afectado por la determinación de la subjetividad. Están todavía los dos mundos en oposición; uno como un reino de la subjetividad en los puros espacios del pensamiento transparente, **[554]** el otro como un reino de la objetividad, en el elemento de una realidad exteriormente multiforme, que es un reino de la oscuridad, todavía cerrado. El desarrollo completo de la contradicción no solucionada, de aquel fin *absoluto*, al que se opone *de manera insuperable* la *limitación* de esta realidad, ha sido considerado más detenidamente en la *Fenomenología del Espíritu* (Philos. Bibliothek, Tomo 114, pág. 388 y sigts.). Dado que la idea contiene en sí el momento de la perfecta determinación, el otro concepto con que se relaciona en ella el concepto, tiene, al mismo tiempo, en su subjetividad, el momento de un objeto; por consiguiente la idea se presenta aquí en la forma de la *autoconciencia*, *y* coincide, por este solo lado, con la exposición de ésta.

Sin embargo, lo que todavía falta a la idea práctica, es el momento de la verdadera y propia conciencia misma, es decir que el momento de la realidad haya logrado en el concepto por sí la determinación del *ser extrínseco*. —Este defecto puede también considerarse de la manera siguiente: que a la idea *práctica* le falta aún el momento de la idea *teorética*. Es decir que, en esta última, se halla en el lado del concepto subjetivo, o sea del concepto intuido en sí por el concepto, solamente la determinación de la *universalidad*. El conocer se conoce solamente como aprender, como la identidad del concepto consigo mismo *indeterminada* por sí misma; el rellenamiento, es decir, la objetividad determinada en sí y por sí, representa para ella algo *dado*, y el *verdadero ser* es la realidad existente de modo independiente del poner subjetivo. En cambio, para la idea práctica, esta realidad, que se halla al mismo tiempo frente a ella como límite insuperable, vale como lo nulo en sí y por sí, que tendría que conseguir antes su verdadera destinación y su único valor, solamente por medio de los fines propios del bien. Por consiguiente la voluntad se interpone ella misma en el camino de la consecución de su fin, solamente por cuanto ella se separa del conocer, y la realidad exterior no logra, por

medio de ella, la forma de lo que existe de verdad; por consiguiente la idea del bien puede hallar su acabamiento sólo en la idea de lo verdadero. **[555]**

Sin embargo, ella efectúa este traspaso por sí misma. En el silogismo del actuar, una de las premisas es la *relación inmediata* del *fin bueno con la realidad*, de la cual aquél se apodera, y que utiliza en la segunda premisa, como *medio* exterior, dirigido en contra de la realidad extrínseca. El bien, para el concepto subjetivo, es lo objetivo; la realidad, en su existencia, se contrapone a él como limitación insuperable, sólo por cuanto ella tiene todavía la determinación de una *existencia inmediata*, no de una existencia objetiva en el sentido del ser-en-sí y por-sí; más bien ella es lo malo o lo indiferente, sólo apto para ser determinado, y carente de valor en sí mismo. Este ser abstracto, que en la segunda premisa se contrapone al bien, ha sido empero eliminado ya él mismo por la idea práctica; la primera premisa de su actuar es la *objetividad inmediata* del concepto, según la cual el fin, sin ninguna resistencia, se comunica con la realidad, y está en simple, idéntica relación con ella. Por lo tanto, hay sólo que unificar los pensamientos de sus dos premisas. A lo que se ha realizado ya, respecto del concepto objetivo, inmediatamente en la primera premisa, hay que añadir en la segunda ante todo sólo esto, que tal concepto se halla puesto por la mediación, y por lo tanto, puesto por *él* mismo.

Ahora bien, como en la relación teleológica en general, el fin realizado es, por cierto, a su vez sólo un medio, pero viceversa el medio es también el fin realizado, así igualmente, en el silogismo del bien, la segunda premisa ya *en sí* se halla presente de inmediato en la primera; sin embargo esta inmediación no es suficiente, y la segunda queda ya postulada por el primero; la realización del bien frente a otra realidad opuesta es la mediación que es esencialmente necesaria para la relación inmediata y para la realización del bien. En efecto ella constituye sólo la primera negación, o sea el ser-otro del concepto; es una objetividad, que sería un sumergirse del concepto en la exterioridad; la segunda sería la eliminación de este ser-otro, por cuyo medio, únicamente, la realización inmediata del fin se convierte en realidad del bien, como del concepto existente por sí, por cuanto está puesto en ella como idéntico consigo mismo, no con un otro, y **[556]** por ende, está sólo como libre. Si ahora, con esto, el fin del bien no estuviera todavía

realizado, entonces esto sería una recaída del concepto en el punto de vista que tenía antes de su actividad —es decir, en el punto de vista de la realidad determinada como nula, aunque presupuesta como real—, una recaída que se transforma en el progresar en la mala infinitud, y que tiene su fundamento sólo en el hecho de que al eliminar aquella realidad abstracta, esta eliminación queda olvidada igualmente de inmediato, o sea que se olvida que esta realidad se halla más bien ya presupuesta como la realidad que no es objetiva, sino nula en sí y por sí.

Por consiguiente, este repetirse de la presuposición del fin todavía no realizado, después de la efectiva realización del fin, se determina también del modo siguiente: que el *comportamiento subjetivo* del concepto objetivo se halla reproducido y convertido en perenne, y con eso la *finitud* del bien, tanto según su contenido como según su forma, aparece como la verdad permanente, así como su realización aparece siempre en absoluto como un acto *singular*, no como un acto *universal*. En realidad, esta determinación se ha eliminado en la realización del bien; lo que todavía *limita* el concepto objetivo, es su propia *visión* de sí, que desaparece mediante la reflexión acerca de lo que es su realización *en sí*; por esta visión el concepto objetivo se interpone sólo respecto a sí mismo en el camino, y por eso no tiene que dirigirse en contra de una realidad exterior, sino en contra de sí mismo.

Vale decir, la actividad en la segunda premisa que produce solamente un *ser-por-sí* unilateral (de modo que el producto aparece como un producto *subjetivo* e *individual*, *y* en esto se repite así la primera presuposición), constituye, en verdad, al mismo tiempo el ponerse de la identidad, *existente en sí*, del concepto objetivo y de la realidad inmediata. Esta última está determinada por la presuposición de que, debe tener sólo una realidad fenoménica, y debe ser, en sí y por sí nula y determinable en absoluto por medio del concepto objetivo. Puesto que por la actividad del concepto objetivo, la realidad exterior queda modificada, y **[557]** su determinación queda así eliminada, precisamente por eso se la priva de la realidad puramente aparente, de la determinabilidad exterior y de la nulidad; con lo cual queda *puesta* como existente en sí y por sí. En eso se elimina en general la presuposición, es decir, la determinación del bien como un fin puramente subjetivo y limitado con respecto a su contenido, y se eliminan

tanto la necesidad de realizarlo sólo por medio de la actividad subjetiva, como esta actividad misma. En el resultado la mediación se elimina a sí misma; el resultado es una *inmediación*, que no es el restablecimiento de la presuposición, sino más bien su ser-eliminada. La idea del concepto determinado en sí y por sí se halla puesta con esto, como idea que está ahora no solamente en el sujeto activo, sino también como una realidad inmediata, y viceversa esta realidad, tal como está en el conocer, está puesta de manera que sea una objetividad verdaderamente existente. La individualidad del sujeto, por la que éste se hallaba afectado por vía de su presuposición, ha desaparecido con ésta; el sujeto, por lo tanto, ahora se halla como *identidad libre, universal, consigo mismo*, para la cual la objetividad del concepto representa una objetividad *dada, presente* de inmediato para el sujeto mismo, así como también éste se conoce como el concepto determinado en sí y por sí. Por lo tanto, en este resultado se ha restablecido el *conocer*, y se ha reunido con la idea práctica; la realidad previamente hallada está determinada, al mismo tiempo, como el fin absoluto realizado; pero no, como en el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo, cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es la idea absoluta.

TERCER CAPÍTULO
LA IDEA ABSOLUTA

LA IDEA ABSOLUTA, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra. Por lo tanto, cada una es una *síntesis del esfuerzo*, que tiene, y al mismo tiempo *no tiene* la idea en sí, y que traspasa de uno al otro pensamiento, pero no los reúne ambos, sino que permanece en la contradicción de ellos. La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediación de su identidad objetiva, el retorno a la *vida*; pero ha eliminado igualmente esta forma de su inmediación y tiene en sí la mayor oposición. El concepto no es solamente *alma*, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la *personalidad* —es el concepto objetivo práctico, determinado en sí y por sí, que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica)— pero no es, tampoco individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad* y *conocimiento*, y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto.

Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma*, y es *toda la verdad*.

La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación **[560]** o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas.

La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar *su existencia*; el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto. Por consiguiente ella comprende en sí aquellas configuraciones de la finitud real e ideal, así como las de la infinitud v santidad y las comprende y se comprende a sí misma. La deducción y el conocimiento de estas particulares maneras es ahora la ulterior tarea de las ciencias filosóficas particulares. También el carácter *lógico* de la idea absoluta puede llamarse una de sus maneras; pero, mientras que la *manera* indica una *especie particular*, una *determinación* de la forma, viceversa el carácter lógico es la manera universal, en que todas las maneras particulares están eliminadas y envueltas. La idea lógica es la idea misma en su pura esencia, así como se halla incluida en la simple identidad en su concepto' cuando todavía no ha penetrado, en el *aparecer*, en una determinación de forma. Por consiguiente la lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta, sólo como el *Verbo* originario, que es una *manifestación*, pero una manifestación de naturaleza tal, que, como extrínseca, inmediatamente ha desaparecido de nuevo, al existir. Por lo tanto, la idea existe sólo en esta su propia determinación de *entenderse*; se halla en el *pensamiento puro*, donde la diferencia no es todavía un *ser-otro*, sino que es completamente transparente a sí misma y así queda. —La idea lógica tiene así, como *contenido*, a sí misma, como *forma infinita* —la *forma*, que, por lo tanto, constituye lo contrapuesto al *contenido*, puesto que éste es la determinación formal que ha vuelto a sí y se ha eliminado en la identidad, de manera que esta identidad concreta está frente a aquella identidad desarrollada como forma. El contenido tiene la figura de un otro y de algo dado, frente a la forma, que, como tal, está en absoluto en *relación y* cuya determinación al mismo **[561]** tiempo, está puesta como apariencia. —La idea absoluta misma tiene, con más exactitud, sólo lo siguiente como su contenido: que la determinación formal es su propia totalidad completa, es decir, el concepto puro. La *determinación* de la idea y todo el curso de esta determinación, han venido a constituir así el objeto de la ciencia lógica, de cuyo curso ha

surgido por *sí* la idea absoluta misma; pero, por sí, ésta se ha mostrado de la manera siguiente, que su determinación no tiene la figura de un *contenido*, sino que está en absoluto como *forma*, y que de acuerdo con eso la idea está como la idea *absolutamente universal*. Por lo tanto, lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir el *método*.

El *método* puede, primeramente, aparecer como la simple *manera y forma* de conocer, y, en efecto, tiene la naturaleza de esta manera. Pero la manera y forma, como método, no es sólo una modalidad del *ser, determinada en sí y por sí*, sino que, como modalidad del conocer, está puesta como determinada por el *concepto* y como la forma, por ser ésta el alma de toda objetividad v por cuanto todo contenido, determinado de cualquier modo, tiene su verdad sólo en la forma. Si se acepta el contenido, a su vez, como dado al método, y como provisto de una particular naturaleza, entonces, en tal determinación, el método es, como lo lógico en general, una forma puramente *extrínseca*. Sin embargo, en contra de esto, no sólo puede apelarse al concepto fundamental de lo lógico, sino que todo el curso de éste, donde se han presentado todas las configuraciones de un dado contenido y de los objetos, ha mostrado su traspaso y su falta de verdad. Y lejos de poder un objeto dado ser la base con que se relacionaría la forma absoluta sólo como determinación extrínseca y accidental, esta forma misma se ha mostrado más bien como la base absoluta y la suprema verdad. El método ha surgido de esto como *el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo*, como lo absoluto, ya sea subjetivo, ya sea objetivo, y por lo tanto como el puro corresponderse del concepto y de su realidad, es decir, como una existencia que es el concepto mismo. **[562]**

Por lo tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero *primeramente* ahora con el *significado* de que *el concepto es todo*, y su movimiento es la *actividad universal absoluta*, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se

presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse a ser compenetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, *y* cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*; éste es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto. Esto es también el más verdadero sentido de su *universalidad*; según la universalidad de la reflexión el método se considera sólo como el método para *todo*; pero, según la universalidad de la idea es tanto la manera del conocer, la manera del concepto que se conoce a sí mismo *de modo subjetivo*, como la manera *objetiva*, o más bien la *sustancialidad de las cosas* —es decir, de los conceptos, al aparecer primeramente a la *representación y* a la *reflexión* como *otros*. Por consiguiente el método no sólo es la *potencia* suprema o, mejor dicho, la *potencia única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único *impulso*, que lo lleva a encontrar y conocer, *por sí misma, a sí misma en toda cosa*. —Con esto, *en segundo lugar*, está asignada también la *diferencia del método con respecto al concepto como tal*, es decir, lo *particular* de ellos. Cuando el concepto se consideraba por sí, aparecía en su inmediación; la *reflexión* o sea el *concepto que lo consideraba*, caía en *nuestro* saber. El método es este saber mismo, por el cual el concepto no existe sólo como objeto, sino como su propio actuar subjetivo, como el *instrumento* y medio de la actividad cognoscitiva distinto de ésta, pero como la propia esencialidad de esta misma. En el conocer investigativo, el método es igualmente puesto **[563]** como *instrumento*, como un medio que se halla del lado subjetivo, y por cuyo medio este lado subjetivo se refiere al objeto. El sujeto, en este silogismo, es un extremo y el objeto es el otro, y aquél se concluye con éste por medio de su método; pero no se concluye en él por sí *consigo mismo*. Los extremos permanecen diferentes, porque el sujeto, el método y el objeto no están puestos como un *único concepto idéntico*; por consiguiente el silogismo es siempre el silogismo formal. La premisa, donde el sujeto pone de su propio lado la forma como su método, es una determinación *inmediata* y por eso, como vimos, contiene las determinaciones de la forma, es decir, las de la definición, la división etc., como hechos *hallados preexistentes en el sujeto*.

Viceversa, en el verdadero conocer, el método no sólo constituye una multitud de ciertas determinaciones, sino el ser-determinado en sí y por sí del concepto, que es el término medio sólo por cuanto tiene también el significado de lo objetivo, y que, por consiguiente, no sólo consigue en la conclusión una determinación externa por medio del método, sino que está puesto en su identidad con el concepto subjetivo.

1. Lo que, por lo tanto, constituye el método, son las determinaciones del concepto mismo y sus relaciones, que ahora tienen que ser consideradas en su significado de determinaciones del método. —En eso, *en primer lugar*, hay que empezar desde el *comienzo*. De éste ya se ha hablado al comienzo de la lógica misma, como también más arriba, a propósito del conocer subjetivo, y se ha mostrado que, cuando el comienzo no se ha efectuado de manera arbitraria y con una falta de conciencia categórica, parece, sin duda, crear muchas dificultades, pero no obstante es de naturaleza muy simple. Puesto que es el comienzo, su contenido es un *inmediato*, pero un inmediato tal, que tiene el sentido y la forma de la *universalidad abstracta*. Ya sea constituido por un contenido del *ser*, o de la *esencia*, o del *concepto*, el comienzo por lo tanto, es algo *asumido, hallado, asertórico*, por cuanto es un *inmediato*. Pero, *en primer lugar* no es un inmediato de la *intuición sensible* o de la *representación*, **[564]** sino del *pensar*, que, a causa de su inmediación, puede llamarse también una *intuición* suprasensible, *interior*. Lo inmediato de la intuición sensible es un *múltiple* y un *individuo*. Pero el conocer es un pensar conceptual, y su comienzo, por ende, se halla aún *sólo en el elemento del pensar* —es un *simple* y un *universal*. —De esta forma se habló ya a propósito de la definición. En el comienzo del conocer finito, la universalidad se halla igualmente reconocida como determinación esencial, pero considerada sólo como determinación del pensar y del concepto, en oposición con el ser. De hecho, esta *primera* universalidad es una universalidad *inmediata, y* por eso tiene igualmente el significado del *ser*; en efecto el ser es precisamente esta referencia abstracta a sí mismo. El ser no necesita otra deducción, como si compitiera a lo abstracto de la definición sólo porque se lo hubiera tomado de la intuición sensible, o de cualquier otra fuente, y fuera, por lo tanto, mostrado. Este mostrar y deducir concierne a una *mediación*, que es más

que un puro comienzo, y es una mediación tal, que no pertenece al concebir que piensa, sino que es la elevación de la representación, o sea de la conciencia empírica y que razona, hasta el punto de vista del pensar. Según la oposición corriente entre pensamiento o concepto y ser, aparece como una verdad importante que a aquél no le compita todavía, por sí, ningún ser, y que éste tenga un fundamento propio, independiente del pensamiento mismo. Sin embargo, la simple determinación del *ser* es tan pobre en sí, que ya por eso no se la puede destacar mucho; lo universal es inmediatamente él mismo este inmediato, porque, como abstracto, es también sólo la referencia abstracta a sí mismo, constituida por el ser. En realidad, la exigencia de mostrar el ser, tiene un sentido interno ulterior, donde no sólo se halla esta determinación abstracta, sino que se entiende con ella la exigencia de la *realización del concepto* en general, que no se halla en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo el ulterior desarrollo del conocer. Además, puesto que el *contenido* del comienzo tiene que ser justificado con mostrarlo en la percepción interna o externa, y **[565]** confirmarlo como algo verdadero o exacto, ya no se entiende con esto la *forma* de la universalidad como tal, sino su *determinación*, de la que ahora es preciso hablar en seguida. La confirmación del *contenido determinado*, con que se empieza, parece *hallarse detrás* de él; pero, de hecho, tiene que considerarse como un seguir adelante, si en realidad pertenece al conocer conceptual.

Por lo tanto el comienzo no tiene, por el método, ninguna otra determinación que la de ser lo simple y universal; ésta es precisamente la *determinación* por la cual el comienzo es defectuoso. La universalidad es el concepto puro, simple, y el método como conciencia de él, sabe que la universalidad es sólo un momento, y que el concepto, en ella, no está todavía determinado en sí y por sí. Pero, con esta conciencia, que quisiera llevar adelante el comienzo sólo a causa del método, éste sería sólo algo formal, puesto en la reflexión extrínseca. Como, empero, el método es la forma objetiva, inmanente, el momento inmediato del comienzo tiene que ser *en él mismo* lo defectuoso, y tiene que poseer el don del *impulso* para llevarse adelante. Sin embargo, en el método absoluto, lo universal no tiene el valor de un puro abstracto, sino de un universal objetivo, es decir, que es

en sí la totalidad concreta; pero no es todavía esta totalidad puesta, no es todavía esta totalidad por *sí*. Incluso lo universal abstracto, considerado como tal en el concepto, es decir, según su verdad, no sólo es lo *simple*, sino que, como *abstracto*, está ya *puesto* como afectado por una *negación*. Por lo tanto, *no hay* tampoco, ni en la *realidad* ni en el *pensamiento*, nada tan simple y tan abstracto, como en general se imagina. Tal simple es una pura *opinión*, que tiene su fundamento tan sólo en la falta de conciencia acerca de lo que en realidad existe. —Anteriormente hemos definido lo inicial como lo inmediato; la *inmediación de lo universal* es la misma cosa que aquí se expresa como el *ser-en-sí* sin él *ser-por-sí*. —Por consiguiente, puede decirse con razón, que cualquier comienzo tiene que ser efectuado a partir de lo *absoluto*, así como cualquier progreso es sólo la exposición de él, por cuanto *lo existente en sí* es el concepto. Pero, por **[566]** el hecho de que éste existe sólo *en sí*, al mismo tiempo *no* es lo absoluto, ni tampoco el concepto puesto, ni siquiera la idea; en efecto éstos significan precisamente lo siguiente: que el *ser-en-si* es sólo un momento abstracto, unilateral. Por consiguiente el progresar no es una especie de *superfluidad*; sería tal, si lo inicial fuera de verdad ya lo absoluto. El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo, y es por *sí* lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto.

A este propósito puede recordarse que el comienzo, que *en sí* es totalidad concreta, puede ser, como tal, también *libre* y su inmediación puede tener la determinación de una *existencia externa*. El *germen de lo viviente* y el *fin subjetivo* en general se han mostrado como tales comienzos, por consiguiente ambos son, por sí mismos, *impulsos*. Lo que no es espiritual y no es viviente, al contrario, es el concepto concreto sólo como *posibilidad real*; la *causa* es el más alto grado en que el concepto concreto tiene, como comienzo, una existencia inmediata en la esfera de la necesidad. Pero esta causa no es todavía un sujeto, que como tal se conserve también en su efectiva realización. Por ejemplo, el *sol*, y en general todo lo que no es viviente, son existencias determinadas, donde la posibilidad real sigue siendo una totalidad *interna*, y los momentos de la misma no están *puestos* en ellos en forma subjetiva, y, por cuanto se realizan, logran una existencia por medio de *otros* individuos corporales.

2. La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo. Como concreta, es *distinta en sí*; pero, a causa de su *primera inmediación* los primeros distintos son, en primer lugar, *diferentes*. Sin embargo lo inmediato, como universalidad que se refiere a sí misma, es decir, como sujeto, es también la *unidad* de estos diferentes. —Esta reflexión es el primer grado del seguir adelante, es el surgir de la *diferencia*, es el *juicio*, y el *determinar* en general. Lo esencial consiste en que el método absoluto halla y conoce la *determinación* de lo universal en este universal mismo. El **[567]** conocer intelectual finito procede en esto de manera tal, que acoge ahora de nuevo, e igualmente de modo extrínseco, los elementos del concreto que había dejado de lado en la generación abstractiva de aquel universal. Al contrario, el método absoluto no se comporta como reflexión extrínseca, sino que torna de su objeto mismo lo determinado, pues ella misma es el principio y el alma inmanentes de él. —Esto es lo que *Platón* exigía del conocer, es decir el *considerar las cosas en sí y por sí mismas*; por una parte considerarlas en su universalidad, por otra parte, empero, no desviarse de ellas, ni acudir a circunstancias, ejemplos y comparaciones, sino sólo tener delante de sí las cosas, y llevar a la conciencia lo que en ellas es inmanente. —Por lo tanto, el método del absoluto conocer es *analítico*. El hecho de que tal método *halle* la ulterior determinación de su universal inicial solamente en éste, constituye la absoluta objetividad del concepto, de la que el método mismo es la certeza. —Sin embargo, este método es también *sintético*, por cuanto su objeto, determinado inmediatamente como *universal simple*, se muestra como un *otro*, por medio de la determinación que él mismo tiene en su inmediación y universalidad. Esta relación de un diferente, que el objeto representa de este modo en sí, no es, empero, ya lo que se considera como síntesis en el conocer finito; ya por su determinación igualmente analítica en general, por la cual representa la relación en el *concepto*, ella se distingue totalmente de esta relación sintética.

Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*. La *dialéctica* es una de aquellas viejas ciencias, que han sido más desconocidas en la

metafísica de los modernos, y desde luego en general por la filosofía popular, sea de los antiguos sea de los modernos. Diógenes Laercio dice de *Platón*, que, como Tales fue el padre de la filosofía natural, y Sócrates el padre de la filosofía moral, así Platón fue el padre de la tercera ciencia que pertenece a la filosofía, es decir, de la *dialéctica*, un mérito **[568]** que, por tanto, le fue atribuido por la antigüedad como el mal elevado, pero que a menudo queda totalmente inadvertido por los que más mencionan a Platón. A menudo se ha considerado la dialéctica como un *arte*, como si se fundara sobre un *talento* subjetivo, y no perteneciera a la objetividad del concepto. Cuál forma y cuál resultado haya conseguido la dialéctica en la filosofía kantiana, es cosa que ya se ha mostrado en los determinados ejemplos de su punto de vista. Hay que considerar como un paso infinitamente más importante el hecho de que la dialéctica haya sido reconocida de nuevo como necesaria a la razón, aunque de esto tenga que extraerse el resultado opuesto a aquel que ha surgido de tal reconocimiento.

Además de aparecer la dialéctica de ordinario como algo accidental, suele revestir una forma más exacta, a saber, que acerca de un dado objeto, por ejemplo del mundo, del movimiento, del punto, etc., se muestra que le compete una determinación cualquiera —por ejemplo, según el orden de los objetos mencionados, la finitud en el espacio o en el tiempo, el estar en *este* lugar, la negación absoluta del espacio—; pero, después, se muestra que de modo igualmente necesario le compete también la determinación opuesta, por ejemplo, la infinitud en el espacio y en el tiempo, el no estar en este lugar, la relación con el espacio, y, por lo tanto, la espacialidad. La más antigua escuela eleática ha empleado principalmente su dialéctica en contra del movimiento; Platón la empleó a menudo en contra de las representaciones y los conceptos de su tiempo, especialmente de los sofistas, pero también en contra de las puras categorías y determinaciones de la reflexión. El culto escepticismo posterior, no sólo extendió la dialéctica a los llamados hechos de conciencia inmediatos y a las máximas de la vida común, sino también a todos los conceptos científicos. Ahora bien, la conclusión que se extrae de tal dialéctica, es en general la *contradicción* y la *nulidad* de las afirmaciones establecidas. Pero esto, puede efectuarse en un doble sentido: sea en el sentido objetivo, de que el

objeto, que de esta manera se contradice en sí mismo, se elimine y sea nulo —ésta, por **[569]** ejemplo, era la conclusión de los eleatas, según la cual, por ejemplo, se negaba la *verdad* al mundo, al movimiento, al punto—, sea en sentido subjetivo, es decir que el *conocer sea defectuoso*. Con esta última conclusión pueden entenderse dos cosas: 19, o bien que es solamente esta dialéctica la que produce este juego de una ilusión equivocada; ésta es la opinión común del llamado buen sentido, que se mantiene adherido a la evidencia *sensible* y a las *representaciones y* los *enunciados habituales*; a veces quietamente —como Diógenes cínico, cuando muestra al desnudo la dialéctica del movimiento, con un silencioso ir y venir— pero a menudo enfureciéndose a veces sólo contra alguna locura, otras veces, cuando se trata de objetos moralmente importantes, contra una especie de acción criminal, que enseñe a convertir en vacilante lo que esencialmente está establecido, y a ofrecer fundamentos para el vicio. —Este último es el punto de vista que se nos presenta en la dialéctica de Sócrates en contra de la dialéctica sofística, y una ira, que, en cambio, costó al mismo Sócrates la vida. En cuanto a la confutación popular, que, como lo hacía Diógenes, contrapone al pensamiento la *conciencia sensible*, y cree tener en ésta la verdad, hay que abandonarla a sí misma; y si la dialéctica elimina algunas determinaciones morales, hay que tener confianza en la razón, que sabrá establecerlas de nuevo, pero en su verdad y en la conciencia de su derecho, y también de su límite. O bien, en segundo lugar, puede entenderse que el resultado de la nulidad subjetiva no se refiera a la dialéctica misma, sino más bien al conocer, contra el cual ella está dirigida, y en el sentido del escepticismo e igualmente de la filosofía *kantiana*, al conocer en general.

A este propósito, el prejuicio fundamental es que la dialéctica tenga *sólo un resultado negativo*; lo cual recibirá en seguida su más exacta determinación. En primer lugar, con respecto a la forma indicada en que suele presentarse, hay que observar que la dialéctica, y su resultado según tal forma, conciernen al *objeto* que se examina, o también al *conocer* subjetivo, y declaran nulo éste o el objeto, mientras al contrario las *determinaciones*, que se ponen de relieve en **[570]** él, como en un *tercero*, quedan inobservadas, y se hallan presupuestas como valederas por sí. Es un mérito infinito de la filosofía *kantiana*, el haber llamado la atención sobre

este procedimiento carente de crítica y haber dado así el impulso al restablecimiento de la lógica y la dialéctica, en el sentido de la consideración de las *determinaciones del pensamiento en sí y por sí*. El objeto, tal como está fuera del pensar y del concepto, es una representación o también un nombre; las determinaciones del pensamiento y del concepto son aquéllas en que el objeto *es* lo que *es*. De hecho todo depende, por lo tanto, solamente de ellas; ellas son el verdadero objeto y contenido de la razón, y todo lo que de otra manera se comprende como objeto y contenido, a diferencia de ellas, vale sólo por medio de ellas y en ellas. Por consiguiente no hay que considerar como culpa de un objeto o del conocer, si, por su constitución o por una conexión exterior, se muestran dialécticos. De esta manera el uno y el otro se hallan representados como un sujeto, donde las *determinaciones* son llevadas en forma de predicados, de propiedades, de universales independientes, de manera tal, que al ser por sí firmes y exactas, sean puestas sólo por medio de la conexión extraña y accidental, en relación dialéctica y en contradicción en un tercero y por un tercero. Un tal sujeto extrínseco y fijo de la representación y del intelecto, así como también las determinaciones abstractas, lejos de poder considerarse como *últimos*, y como los que deben quedar seguramente como base, tienen más bien que ser considerados ellos mismos como un inmediato y precisamente como un tal presupuesto y un tal momento inicial, que, como se dijo antes, tiene que entenderse como concepto *en sí*. Así, todos los opuestos que se admitan como fijos, tales como por ejemplo, lo finito y el infinito, lo individual y lo universal, no están ya en contradicción a causa de una vinculación exterior, sino que, como lo ha demostrado la consideración de su naturaleza, son más bien en sí y por sí mismos el traspasar. La síntesis y el sujeto, donde ellos aparecen, son el producto de la propia reflexión de su concepto. Cuando la **[571]** consideración carente de concepto, se detiene en las relaciones exteriores de esos opuestos, y los aísla y los deja como presuposiciones firmes, entonces es más bien el concepto el que fija en ellos la mirada, que los mueve con su alma, y que hace aparecer su dialéctica.

Ésta ahora constituye el mismo punto de vista indicado antes, según el cual un Primero universal, *considerado en sí y por sí*, muestra ser el otro

con respecto a sí mismo. Al comprenderla de manera del todo general, esta determinación puede entenderse en el sentido de que, aquí, lo que antes era un *inmediato*, se halla así como un *mediado relacionado* con un otro, vale decir, que lo universal sea como un particular. El *segundo*, que ha surgido así, es, por lo tanto, lo *negativo* del primero, y, por cuanto miramos con anticipación al desarrollo ulterior, es el *primer negativo*. Según este lado negativo, lo inmediato ha *perecido* en el otro; pero el otro no es esencialmente el *negativo vacío*, la *nada*, que se considera como el resultado habitual de la dialéctica, sino que es el *otro del primero* lo *negativo* de lo *inmediato*, y, por lo tanto, está determinado como lo *mediado*, *contiene* en general en sí la *determinación del primero*. El primero está así esencialmente *conservado* y *mantenido* en el otro. Mantener firme lo positivo en *su* negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional; se necesita al mismo tiempo sólo la más simple reflexión para convencerse de la absoluta verdad y necesidad de esta exigencia, y por lo que se refiere a los *ejemplos* de pruebas a propósito, toda la lógica consiste en esto.

Por lo tanto, lo que hay ahora, es lo *mediado*, que primeramente, o también considerado de manera igualmente inmediata, es también una determinación *simple*, pues al haber perecido en él el primero, se halla presente sólo el segundo. Como ahora también el primero está *contenido* en el segundo, y éste es la verdad de aquél, así esta unidad puede expresarse como una proposición, donde lo inmediato sea puesto como sujeto, lo mediado, en cambio, como el predicado de aquél: por ejemplo, lo *finito es infinito, uno* **[572]** *es muchos, lo individual es lo universal*. Sin embargo, la forma inadecuada de tales proposiciones y juicios, se nota a primera vista. Al tratar del *juicio* se mostró que su forma en general, y principalmente la forma inmediata del juicio *positivo* es incapaz de comprender en sí lo especulativo y la verdad. Por lo menos habría que añadirle igualmente su más próximo complemento, es decir, el juicio *negativo*. En el juicio, el primero tiene como sujeto la apariencia de un subsistir independiente, porque está más bien eliminado en su predicado, como en su otro; esta negación está, sí, encerrada en el contenido de aquellas proposiciones; pero su forma positiva contradice a aquel contenido; por lo tanto, no queda

puesto lo que está contenido en *él*, lo que sería precisamente el fin para el cual se emplea una proposición.

La segunda determinación, la determinación *negativa* o *mediada*, es, además, al mismo tiempo *la que media*. Primeramente puede ser considerada como simple determinación, pero según su verdad, es una *conexión* o *relación*. En efecto es lo negativo, pero lo negativo de lo *positivo*, e incluye éste en sí. Por lo tanto, es *lo otro*, pero no lo otro de uno frente al que ella estuviera como indiferente —en este caso no sería otro, ni una conexión o relación—, sino *lo otro en sí* mismo, *lo otro de un otro*. Por esto contiene *su* propio otro en sí, y es así, *como contradicción*, la *dialéctica puesta de sí misma*. —Dado que lo primero o inmediato es el concepto *en sí*, y que por ende es también, sólo *en sí*, lo negativo, el momento dialéctico consiste así en que la *diferencia*, que aquél contiene *en sí*, se halla puesta en él. En cambio el segundo es él mismo lo *determinado*, la *diferencia* o relación; en él, el momento dialéctico consiste, por ende, en que tiene que poner la *unidad*, que está contenida en él. —Si, a causa de esto, lo negativo, lo determinado, la relación, el juicio, y todas las determinaciones que caen bajo este segundo momento no aparecen por sí mismas ya como la contradicción y como dialécticas, esto es sólo un defecto del pensar, que no unifica sus pensamientos. En efecto, el material, es decir, las determinaciones *opuestas* en una *única relación*, ya están *puestas*, y se hallan presentes para el pensar. **[573]** El pensar formal, empero, erige como su ley la identidad, deja caer el contenido contradictorio, que tiene delante de sí, en la esfera de la representación, es decir, en el espacio y el tiempo, donde los contradictorios se hallan mantenidos *uno fuera del otro* al estar uno cerca del otro y uno después del otro, y se presentan así a la conciencia sin el recíproco contacto. El pensar formal se crea, a este propósito, el principio determinado de que la contradicción no puede ser objeto del pensamiento; pero, en realidad, el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto. El pensar formal piensa, de hecho, también la contradicción; solamente que la aparta inmediatamente de sí, y al hacerlo así traspasa de la contradicción solamente a la negación abstracta.

La negatividad considerada constituye ahora el *punto de repliegue* del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad. —El *segundo* negativo, lo negativo de lo negativo, al que llegamos, consiste en aquella eliminación de la contradicción; pero, tampoco él constituye una *actividad de una reflexión extrínseca*, tal como no lo es la contradicción, sino que es el *momento más íntimo, más objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un *sujeto*, una *persona*, un *libre*. —*La relación de lo negativo consigo mismo* tiene que considerarse como la *segunda premisa* de todo el silogismo. La *primera*, si las determinaciones de *analítico y sintético* están empleadas en su oposición, puede considerarse como el momento *analítico*, por cuanto allí lo inmediato se refiere *de inmediato* a su otro, y, por ende, *traspasa* a él, o más bien ha traspasado —aunque esta relación, como ya se recordó, es también sintética justamente por esto, que es su *otro*, aquél al cual traspasa. La segunda premisa considerada aquí puede ser determinada como **[574]** la premisa *sintética* porque es la relación de lo *distinto como tal respecto a su distinto*. —Como la primera premisa es el momento de la *universalidad y* de la *comunicación*, así la segunda está determinada por la *individualidad*, que en primer lugar se refiere al otro de manera exclusiva y como por sí y como diferente. Lo negativo aparece como *mediador*, pues incluye en sí tanto a sí mismo como a lo inmediato, cuya negación representa. Mientras estas dos determinaciones sean consideradas, según una cierta relación, como relacionadas entre ellas de modo extrínseco, lo negativo es sólo lo *formal* que media; pero como absoluta negatividad, el momento negativo de la mediación absoluta es la unidad, que representa la subjetividad y el alma.

A este punto de repliegue del método, el recorrido del conocer vuelve al mismo tiempo a sí mismo. Esta negatividad, en tanto contradicción que se elimina, es el *restablecimiento* de la *primera inmediación*, de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo

negativo, es decir, lo *positivo*, lo *idéntico*, lo *universal*. Este *segundo* inmediato, si en general se quiere *contar*, resulta en todo el recorrido el *tercero*, con respecto al primer inmediato y a lo mediado. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea al segundo negativo. Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado como *tercero* puede también ser contado como el *cuarto*, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple*, como una *forma cuádruple*. Lo negativo, o sea la *diferencia*, se halla de este modo contado como una duplicidad. —El tercero, o sea el cuarto, es en general la unidad del primero y del segundo momento, de lo inmediato y de lo mediado. —Que sea esta *unidad*, como también que toda la forma del método sea una *triplicidad*, es por cierto sólo el lado superficial, extrínseco de la manera del conocer. Pero el haber mostrado aún solamente este lado, y haberlo mostrado precisamente en una aplicación más determinada —pues la forma numérica abstracta misma ha sido establecida, **[575]** como ya se sabe, muy temprano, pero sin concepto, y, por ende, sin consecuencia— tiene que ser considerado igualmente como un infinito mérito de la filosofía *kantiana*. El *silogismo*, que es también el triple, siempre ha sido reconocido como la forma universal de la razón; en parte, empero, *valía* en general como una forma del todo extrínseca, que no determina la naturaleza del contenido; en parte, puesto que en el sentido formal se resuelve puramente en la determinación intelectual de la *identidad*, carece del momento esencial, *dialéctico*, de la *negatividad*. Pero ésta se presenta en la triplicidad de las determinaciones, porque el tercero es la unidad de las dos primeras determinaciones; éstas, empero, siendo diferentes, pueden estar en una unidad, solamente *como eliminadas*. —En realidad, el formalismo se ha apoderado también de la triplicidad, y se ha atenido al vacío *esquema* de ella; el inculto desorden y la pobreza del llamado construir filosófico moderno, que no consiste en otra cosa, que en colgar por todos lados, sin concepto y determinación inmanente, aquel esquema formal, y en emplearlo por un orden exterior, han hecho que aquella forma se volviera aburrida y le ha dado mal renombre. Pero la estupidez de este empleo no puede hacerle perder nada de su valor interior, y tiene que ser siempre apreciado altamente

el hecho de que se haya encontrado primeramente aun sólo la forma incomprendida de lo racional.

Con más exactitud, ahora, es el *tercero* lo inmediato, pero, *mediante la eliminación de la mediación*; es lo simple mediante la *eliminación de la diferencia*; lo positivo mediante la eliminación de lo negativo; el concepto que se realiza mediante el ser-otro, y que, mediante la eliminación de esta realidad, se ha fundido consigo mismo, y ha restablecido su absoluta realidad, su simple referencia a sí mismo. Por consiguiente este *resultado* es la *verdad*. Es *tanto* inmediación *como* mediación —pero las formas siguientes del juicio: el tercero *es* inmediación y mediación, o bien: *es la unidad* de aquéllas, no son capaces de comprenderlo, porque no es un tercero en reposo, sino propiamente un tercero como esta unidad que es movimiento y actividad que se medían **[576]** consigo mismos. —Como lo inicial era lo *universal*, así el resultado es el *individuo*, lo *concreto*, el *sujeto*; lo que aquello era *en sí*, éste lo es ahora igualmente *por sí*; lo universal está puesto en el sujeto. Los dos primeros momentos de la triplicidad son los momentos *abstractos*, carentes de verdad, que, propiamente por esto, son dialécticos, y se convierten en sujeto por medio de esta negatividad suya. El concepto mismo es, primeramente *para nosotros, tanto* lo universal existente en sí, *como* lo negativo existente por sí, como *también* el tercero existente en sí y por sí, es decir, *lo universal*, que pasa a través de todos los momentos del silogismo. Sin embargo, el tercero es la conclusión, donde el concepto, por medio de su negatividad, se media consigo mismo, y por ende, está puesto *por sí*, como lo *universal y* lo *idéntico de sus momentos*.

Ahora bien, este resultado, puesto que el todo ha vuelto a sí y es *idéntico* consigo mismo, se ha dado de nuevo la forma de la *inmediación*. Por lo tanto, ahora es él mismo tal, como se había determinado lo *inicial*. Como referencia simple a sí mismo es un universal, y la *negatividad*, que constituía la dialéctica y su mediación de éste, se ha fundido también, en esta universalidad, en la *simple determinación*, que puede de nuevo ser un comienzo. A primera vista, puede parecer que este conocimiento del resultado tenga que ser un análisis de él, y que, por consiguiente, tenga que separar de nuevo aquellas determinaciones y el camino que éstas recorren,

por cuyo medio el resultado ha surgido y ha sido considerado. Pero, si el tratado del objeto se hace realmente de este modo analítico, entonces pertenece al grado de la idea examinado arriba, es decir, al conocer investigativo, que expone de su objeto sólo lo que *es*, sin la necesidad de su identidad concreta y del concepto de ésta. Pero el método de la verdad, que concibe el objeto, es sin duda, como ya se demostró, analítico él mismo, pues permanece absolutamente en el concepto; pero es al mismo tiempo sintético, pues, por medio del concepto, el objeto está determinado dialécticamente y como otro. El método sobre la nueva base constituida por el resultado considerado como el **[577]** objeto presente, sigue siendo el mismo método que era por el objeto de antes. La diferencia concierne sólo a la relación de la base como tal; ésta es ahora por cierto igualmente una base, pero su inmediación es sólo *forma*, porque ella era al mismo tiempo un resultado. Su determinación como contenido, por ende, ya no es algo puramente asumido, sino *deducido y demostrado*.

Éste es el único punto en que el *contenido* del conocer como tal penetra en el círculo de nuestra consideración, porque ahora pertenece al método como contenido deducido. El método mismo se amplía ahora, debido a este momento, en un *sistema*. —En primer lugar, para el método, el comienzo tuvo que ser del todo indeterminado por lo tocante al contenido. El método, por lo tanto, aparece sólo como el alma formal, por la cual y por medio de la cual el comienzo estaba determinado total y solamente según su *forma*, es decir, como lo inmediato y lo universal. Por medió del movimiento indicado el objeto ha conseguido por sí mismo una *determinación* que es un *contenido*, porque la negatividad que se ha fundido en la simplicidad, es la forma eliminada, y como simple determinación, se contrapone a su desarrollo, y ante todo a su oposición misma en contra de la universalidad.

Ahora bien, puesto que esta determinación es la próxima verdad del comienzo indeterminado, lo acusa como algo incompleto, así como acusa al método mismo, que, al partir de aquél, era sólo formal. Esto puede ahora expresarse como la exigencia ya determinada de que el comienzo —por el hecho de ser, frente a la determinación del resultado, él mismo un determinado—, no debe ser considerado como un inmediato, sino como un mediado y deducido. Lo cual puede aparecer como la exigencia del

progresar infinito que procede *hacia atrás* en demostrar y deducir —así como a partir del nuevo comienzo, que se ha logrado surge igualmente, por el desenvolvimiento del método, un resultado tal, que el progreso procede al infinito también *hacia adelante*.

A menudo se ha mostrado ya que el progreso infinito **[578]** pertenece en general a la reflexión carente de concepto. El método absoluto, que tiene al concepto como su alma y contenido, no puede llevar a tal progreso. En primer lugar, ya comienzos como ser, esencia, universalidad pueden parecer tales que tengan toda la universalidad y falta de contenido que se requieren para un comienzo del todo formal, tal como éste debe ser; y que por consiguiente, como comienzos absolutamente primeros, no requieran ni permitan ningún regreso ulterior. Dado que son puras referencias a sí mismos, inmediatas e indeterminadas, no tienen absolutamente en ellos la diferencia que, en otro comienzo, está puesta de inmediato entre la universalidad de su forma y su contenido. Pero la indeterminación que aquellos comienzos lógicos tienen como su único contenido, es la que constituye precisamente su determinación; ésta consiste justamente en la negatividad de aquéllos como mediación eliminada; la particularidad de ésta da también a su indeterminación una particularidad, por cuyo medio el ser; la esencia y la universalidad se distinguen entre sí. Ahora la determinación que les compete, así como se hallan considerados por sí, es su determinación inmediata, de la misma manera que la de un contenido cualquiera, y, por ende, necesita una deducción. Para el método, es indiferente si la determinación está considerada como determinación de la forma o bien del contenido. Por lo tanto, para el método no empieza en realidad una nueva manera, por el hecho de que, por medio del primero de sus resultados se haya determinado un contenido: el método, por esto, no se vuelve ni más ni menos formal que antes. En efecto, por ser el método la forma absoluta, el concepto que se conoce a sí mismo y que conoce todo como concepto, no hay ningún contenido que pueda presentársele y pueda determinarlo como una forma unilateral extrínseca. Por consiguiente, puesto que la falta de contenido de aquellos comienzos no los convierte en comienzos absolutos, no es tampoco el contenido el que como tal pueda llevar el método al infinito progreso, ya sea hacia adelante o hacia atrás. De

un lado la determinación, que el método se crea en su resultado, es el momento, [579] por cuyo medio el método es la mediación consigo mismo y convierte el comienzo inmediato en un comienzo mediado. Pero, en cambio, es la determinación aquélla, a través de la cual se desarrolla esta mediación suya: el método, a través de un contenido, como a través de algo que parece un otro respecto a él mismo, vuelve a su comienzo, de manera tal, que no solamente lo restablece, aunque como un comienzo determinado; sino que el resultado es a la vez la determinación eliminada, y con esto es también el restablecimiento de la primera indeterminación, en la que había empezado. Esto lo realiza el método como un sistema de la totalidad. Hay que considerarlo todavía en esta determinación.

La determinación, que era un resultado, es ella misma, como se demostró, a causa de la forma de la simplicidad en la que se ha fundido, un nuevo comienzo; por cuanto éste es diferente del anterior, precisamente por esta determinación, el conocer se va desarrollando de contenido a contenido. En primer lugar, este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples, mientras las siguientes se hacen siempre más *ricas y concretas*. En efecto, el resultado contiene su comienzo, y éste, en su curso, se ha enriquecido con una nueva determinación. Lo *universal* constituye la base; el progresar, por ende, no debe entenderse como un *fluir* de *uno* a *otro*. En el método absoluto, el concepto *se conserva* en su ser-otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada, ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo.

Esta *ampliación* puede considerarse como el momento del contenido, y, en su conjunto, como la primera premisa: lo universal se halla *comunicado* a la abundancia del contenido, y conservado directamente en éste. Pero la relación tiene también su, segundo lado, el negativo o dialéctico. El enriquecimiento progresa en la *necesidad* del concepto, está [580] contenido por éste, y cada determinación es una reflexión sobre sí. Cada nuevo grado del *salir fuera de sí*, es decir, de una *ulterior determinación*, es

también un *ir-en-sí*, y la mayor *extensión* es igualmente *mayor intensidad*. Por consiguiente, lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo*, y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor. La cumbre más alta y más afinada es la *pura personalidad*, que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo* igualmente *en sí*, y lo conserva, porque se convierte en *lo más libre*, esto es, en la simplicidad, que es la primera inmediación y universalidad.

Así acontece que cada paso del *progreso* en el determinar ulterior, al alejarse del comienzo indeterminado, es también un *acercamiento de retorno* a éste, y así lo que primeramente puede aparecer como diferente, es decir, la *fundamentación regresiva* del comienzo y su *ulterior determinación progresiva*, caen una en la otra, y son la misma cosa. Pero el método, que así se cierra en un círculo, no puede anticipar, en su desarrollo temporal, que el comienzo sea ya, como tal, algo deducido; para el comienzo, en su inmediación, es suficiente que sea una simple universalidad. Por cuanto es ésta, el comienzo tiene su completa condición, y no necesita pedir disculpas a fin de que se le considere valedero sólo *de modo provisorio e hipotético*. Lo que podría objetarse contra él, por ejemplo, acerca de las limitaciones del conocimiento humano, o de la exigencia de que, antes de ponerse al trabajo, se considere e investigue de modo crítico el instrumento del conocer —son en sí mismas *presuposiciones*, que, como *determinaciones concretas* llevan consigo la exigencia de su mediación y fundamento. Puesto que, con eso, no tienen formalmente ninguna ventaja sobre el *empezar* por la cosa misma, contra lo cual ellas protestan, y más bien, a causa de su contenido más concreto, necesitan de una deducción, hay que considerarlas sólo como vanas pretensiones de constituir ellas mismas antes que otras cosas el objeto de la atención. Tienen un contenido que no es verdadero, por cuanto convierten **[581]** en incontestable y absoluto lo que está reconocido como finito y no verdadero, es decir, un conocer *limitado* determinado como *forma e instrumento frente a su contenido*. Este conocer no verdadero es él mismo la forma, el fundar, que va hacia atrás. —También el método de la verdad conoce el comienzo como algo incompleto, porque es comienzo; pero, al mismo tiempo, conoce este incompleto en general como algo necesario,

porque la verdad no es sino el venir hacia sí mismo a través de la negatividad de la inmediación. La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado* (ya sea que a éste se lo llame comienzo, objeto, limitado, o de cualquier otra forma se lo entienda), y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento, sino el vacío Negativo, el Infinito abstracto —o bien un absoluto *supuesto*, que es supuesto porque no es puesto, no es *concebido*. Se deja concebir sólo por vía de la *mediación* del conocer, de la cual lo universal y lo inmediato son un momento, pero cuya verdad misma se halla sólo en el largo recorrido y al final. Para la necesidad subjetiva que procede de la falta de conocimiento, y para la consiguiente impaciencia, puede bien darse con *anticipación* una visión general del *conjunto* —por medio de una división efectuada para la reflexión, que, a la manera del conocer limitado, indica, con respecto a lo universal, lo particular como algo *ya existente, y* lo que puede esperarse en la ciencia. Sin embargo, esto no concede nada más que una imagen para la *representación*; en efecto, el verdadero traspaso de lo universal a lo particular, y al todo, determinado en sí y por sí, en que este primero universal mismo, según su verdadera determinación es a su vez un momento, queda extraño a aquella forma de la división y es sólo la mediación de la ciencia misma.

A causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por ser **[582]** animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena, y cada una de ellas tiene un *antes* y un *después*; o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un *antes* y en su conclusión misma *indica* su *después*.

Así también la lógica ha vuelto, en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo: la pura inmediación del ser en que al principio toda determinación aparece como extinguida o apartada por la abstracción; es la Idea que, por vía de la mediación, es decir, por vía de la eliminación de la mediación, ha alcanzado su correspondiente igualdad

consigo misma. El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente es la simple *relación consigo mismo*, que es el *ser*. Pero ahora es también un *ser lleno*, o *sea* el *concepto que se concibe a sí mismo*, el ser como la totalidad *concreta*, y al mismo tiempo absolutamente *intensiva*. —Con respecto a esta idea, hay que mencionar aún sólo lo siguiente como conclusión: que en ella, *primeramente*, la *ciencia lógica* ha comprendido su propio concepto. En el *ser*, es decir, en el comienzo de su *contenido*, el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a aquél, y propio de la reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia. —*En segundo lugar*, esta idea es todavía lógica, está incluida en el puro pensamiento, y es sólo la ciencia del *concepto* divino. La elaboración sistemática es por cierto ella misma una realización; pero mantenida en el interior de la misma esfera. En efecto, la idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un *impulso a* eliminar ésta; y la pura verdad, como **[583]** último resultado, se convierte también en el *comienzo de otra esfera y ciencia*. Aquí este traspaso necesita sólo ser mencionado.

Vale decir, dado que la idea se pone como absoluta *unidad* del puro concepto y de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediación del *ser*, está así como la *totalidad* en esta forma —es decir, la *naturaleza*. Sin embargo, esta determinación no es un *haberse convertido y* un *traspaso*, tal como es, según lo que se dijo anteriormente, el concepto subjetivo que en su totalidad *se convierte en objetividad*, y también el *fin subjetivo que se convierte en vida*. La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta *liberación*, por la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación *puesta* y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple, hacia el

cual se determina la idea, queda totalmente transparente para ésta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí. El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea *se liberta* a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también *la forma de su determinación* es libre en absoluto —es la *exterioridad del espacio y del tiempo* existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad. —En cuanto esta exterioridad existe y es comprendida por la conciencia solamente según la inmediación abstracta del ser, está como pura objetividad y vida exterior; pero en la idea queda en sí y por sí la totalidad del concepto, y la ciencia en la relación del conocimiento divino hacia la naturaleza. Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba *en la ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo.

FIN.

Notas

[1] Hegel distingue entre *parece (scheint)* y *aparece (erscheint)*; y explica esta distinción en la sección II de este mismo libro II, capítulo *2 (die Erscheinung = La apariencia*, o bien *El fenómeno*), donde aclara en qué sentido la esencia *parece* y en qué sentido *aparece*. En castellano la diferencia no puede ser expresada directamente por las dos palabras; y además hay que traducir *Erscheinung a* veces por *apariencia, a* veces por *aparición. [N. del T.]* <<

[2] Empleamos este neologismo para mayor claridad del concepto. *[N. de T.]*
<<

[3] Título en el índice: *Las determinaciones de la reflexión en forma de proposiciones*. <<

[4] Título en el índice: *Identidad abstracta*. <<

[5] En la traducción italiana esta proposición está colocada al final del párrafo anterior, como conclusión. Sin embargo en la edición alemana de Lasson (Leipzig, 1923), seguida por el mismo traductor italiano, está colocada al comienzo de la nota 1; y así la colocamos aquí. *[N. del T.]* <<

[6] Título en el índice: *Primera ley originaria del pensamiento, principio de identidad*. <<

[7] Título en el índice: *Principio de diversidad*. <<

[8] Esta explicación entre paréntesis ha sido oportunamente agregada por Lasson en su edición. *[N. del T.]* <<

[9] Así dice el texto; sin embargo puede sospecharse un error de escritura o de imprenta, por el cual quedó escrito *negativo en lugar de* positivo. *[N. del T.]* <<

[10] Título en el índice: *Las magnitudes opuestas de la aritmética*. <<

[11] Título en el índice: *Unidad de lo positivo y lo negativo*. <<

[12] Título en el índice: *El principio del tercero excluido*. <<

[13] Título en el índice: *Principio de contradicción*. <<

[14] Título en el índice: *Principio del fundamento (razón suficiente)*. <<

[15] Título en el índice: *Manera formal de explicar sobre fundamentos tautológicos*. <<

[16] Título en el índice: *Manera formal de explicar basándose sobre fundamentos diferentes de lo fundado*. <<

[17] Me adhiero a la opinión del traductor italiano que prefiere leer aquí *ununterschiedene* (indistinta) con la edición de 1841, en lugar del *unterschiedene* (distinta) de la edición Lasson. Todo el conjunto habla en favor de esa lección. *[N. del T.]* <<

[18] Título en el índice: *La cosa en sí del idealismo trascendental*. <<

[19] Título en el índice: *La porosidad de la materia*. <<

[20] En el texto alemán esta frase está expresada en singular: «lo existente, que se funda recíprocamente» y así la mantiene el traductor italiano, notando que quiere significar el hecho de resolverse *lo existente* en una pluralidad de *existentes* que se fundan recíprocamente. Me ha parecido más claro usar el plural, agregando la palabra momentos”. *[N. del T.]* <<

[21] *Gesetz* (ley) de *setzen* (poner, establecer, estatuir) significa lo establecido o *estatuido (estatuto). [N. del T.]* <<

[22] Cfr. *Phiinomelogie des Geistes* (Fenomenología del Espíritu), Philosophische Bibliothek, t. 114, pág. 105 y sigts. <<

[23] Título en el índice: *Divisibilidad infinita*. <<

[24] Título en el índice: *Identidad inmediata de lo intrínseco y extrínseco*.
<<

[25] En el texto alemán falta aquí el número 2, pero como el apartado siguiente lleva el número 3, es evidente que se trata de una omisión. *[N. del T.]* <<

[26] Las palabras alemanas *(Schulwesen*, *Zeitungswesen)* conservan en su elemento *Wesen* (esencia), la indicación del significado originario de los términos universales que expresaban una *esencia* común a los individuos pertenecientes a la especie, además de expresar la colectividad de ellos. *[N. del T.]* <<

[27] La palabra usada en el texto alemán: *Wirklichkeit*, ha sido ya diferenciada por Hegel de la otra palabra *Realität* en el libro I, parte 1, cap. II, A, b *(Cualidad)*, nota. *Realität* significa *realidad* en el sentido de lo contrario de la negación; *Wirklichkeit* significa *realidad en acto*, efectiva o concreta. *[N. del T.]* <<

[28] Título en el índice: *Filosofía de Spinoza y de Leibniz*. <<

[29] O bien actualidad real (reale Wirklichkeit). *[N. del T.]* <<

[30] La exacta comprensión del sentido exige el empleo de este neologismo. *[N. del T.]* <<

[31] En el texto: *das Voraus* = *el pre*, es decir, la preposición mediante la cual se forma, con la palabra *puesto*, la palabra compuesta *presupuesto* (en alemán: *Voraus-gesetz*). *[N. del T.]* <<

[32] En todo este pasaje hay que tener presente que la palabra *Wirkung* usada en el texto, puede traducirse por *efecto y* por *acción. [N. del T.]* <<

[33] KWPSTOCK, *Der Messias [El Mesías]*, 7.º canto. <<

[34] De acuerdo con el traductor italiano (seguido también por el francés) creo que la palabra *Identität*, que se encuentra en la edición Lasson en este punto, es un error de imprenta en lugar de la palabra *Idealität* que estaba en la edición de 1841. En efecto, «idealidad» equivale precisamente a la «identidad con el concepto». *[N. del ED.]* <<

[35] *Ventas est adoequatio rei et intellectus*. Cfr. SANTO TOMAS, *Summa theologica, p. 1, quest* XVI, art. 2, donde se indica como fuente el libro *De diffinitionibus* de un filósofo hebreo Isaac (siglo X: ABU JACUB ISAAC). <<

[36] Título en el índice: *Las especies habituales del concepto*. <<

[37] La edición Lasson lleva solamente: «como lo individual frente a lo universal, o también como lo particular»; pero en la edición de 1841 seguía lo demás. Es evidente, tal como lo puso de relieve el traductor italiano, que en la edición Lasson ha sido omitida toda una línea por un error de imprenta, debido a la repetición de las palabras: «lo particular» *(das Besondere)*. Por lo tanto mantenemos el texto de la edición 1841. El traductor francés, en cambio, sigue el texto de la edición Lasson. *[N. del T.]*
<<

[38] Debido a la ambigüedad del texto alemán, el traductor italiano entiende inversamente: «solo il concetto… l’essenza e l’universale… danno ji predicato». Pero lo que sigue confirma nuestra interpretación. *[N. del T.]* <<

[39] *Ur-teil* = división originaria. <<

[40] «Alle sind als Einzelne» (edición Lasson). El traductor italiano prefiere el texto de la edición de 1841: «Alle sind alle Einzelne» (*todos son* todos los individuos); pero el texto de Lasson pone de relieve con mayor evidencia que al decir *todos*, estos todos son considerados con el carácter de *individuo* que pertenece a cada uno de ellos. *[N. del T.]* <<

[41] «Die Allheit als Totalität» — donde *Allheit* es la reunión de todos como multiplicidad, mientras *Totalität* es su unificación en una única realidad total. *[N. del T.]* <<

[42] I = individualidad; P = particularidad; U = universalidad. En el texto alemán E = Einzelheit; B = Besonderheit; A = Allgemeinheit. *[N. del T.]* <<

[43] Cfr. ARISTÓTELES, *Analyticapriora*, lib. I, cap. 4, 26a. *[N. del T.]* <<

[44] La *segunda* figura de Hegel era la *tercera* de Aristóteles, y viceversa, la siguiente *(tercera)* era la *segunda* en Aristóteles. *[N. del T.]* <<

[45] Aquí Hegel declara lo que hemos puesto de relieve en la nota anterior, es decir, que su *segunda figura* es la *tercera* de Aristóteles y la tradición. *[N. del T.]* <<

[46] Título en el índice: *La consideración habitual del silogismo*. <<

[47] RAIMUNDO Lulio, 1232-1315, *Ars magna seu generalis*, a la cual Leibniz, siguiendo las huellas de G. Bruno y otros filósofos renacentistas, dedicó una larga serie de obras, a partir del *De arte combinatoria de* 1666. *[N. del T.]* <<

[48] PLOUCQUET, GODOFREDO, 1716-1760. *Principia de substantiis et* phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, 1753. *[N. del T.]* <<

[49] Oportunamente el traductor italiano recuerda en este punto el antecedente de Aristóteles (*Categorías*, cap. II, 36): «todo lo que se dice del predicado, todo esto se dice también del sujeto»; principio que en la lógica posterior se expresó con la fórmula:

«nota note est etiam nota rei». *[N. del T.]* <<

[50] Cap. I, nota 1,[a] al § C *(Devenir)*. <<

[51] *Cap. II* (El ser determinado), *nota al 5 b* (Cualidad). <<

[52] Cap. II, 5 C *(La contradicción)*, nota 33. <<

[53] Ver el apéndice al tomo II de las *Vorlesungen über die Philosophie des Religion* (en *Werke*, Berlín, 1832). <<

[54] En una relación francesa, donde el capitán de un navío declara que, para dirigirse a tierra, había esperado el viento que de costumbre se levantaba cerca de la isla a la madrugada, se encuentra la expresión: *Le vent ayant été longtemps sans exister* [el viento habiendo estado mucho tiempo sin existir]; aquí la diferencia ha surgido sólo de la manera de hablar de antaño, como por ejemplo: *Il a été longtemps sans m'ecrire* [él estuvo mucho tiempo sin escribirme]. <<

[55] BLUMENBACH, JOH. FRIEDR., 1752-1840, profesor en Jena, que inició el camino hacia las investigaciones de anatomía comparada y fisiología. <<

[56] Me parece innecesario corregir aquí con el traductor italiano el texto alemán, que tiene *Seiten* (lados), con *Sätze* (proposiciones o teoremas). En efecto los «lados antecedentes» significa: «los de que hablaban los teoremas antecedentes». *[N. del T.]* <<

[57] Por ejemplo, en los *Elementos de arquitectura*, de Wolff, el *octavo teorema* reza así: Una ventana tiene que ser tan ancha que dos personas puedan asomarse cómodamente una al lado de la otra. —*Demostración*: pues a menudo acontece que se asoma uno a la ventana con otra persona, a fin de mirar alrededor de sí. Ahora bien, como el arquitecto tiene que satisfacer en todo los fines principales del dueño del edificio (§ 1), así también tiene que hacer la ventana tan ancha que dos personas puedan hallar espacio en ella, una al lado de la otra. C. D. D.

El *mismo* autor en los *Elementos de la fortificación, segundo teorema*: Cuando el enemigo acampa en las cercanías y se sospecha quo quiera liberar, por medio de un socorro, la plaza fuerte sitiada, hay que trazar una línea de circunvalación alrededor de toda la fortaleza. *Demostración*: las líneas de circunvalación impiden que nadie pueda penetrar desde afuera en el campo (1 311). Pero los que quieren liberar del sitio la plaza fuerte, pretenden penetrar en el campo desde fuera. Por lo tanto, si se quiere detenerlos, hay que trazar una línea de circunvalación alrededor del campo. Por consiguiente, si el enemigo acampa en la vecindad y se presume que intenta liberar del sitio, por medio de un socorro, la fortaleza, el campo tiene que ser encerrado en líneas de circunvalación. C. D. D <<